

¿Qué es la Psicología?

MARIO CAPONNETTO

JORDÁN ABUD

ERNESTO R. ALONSO

¿Qué es la Psicología?

Acerca del estatuto epistemológico
de la Psicología

Buenos Aires

2016

NOTA PRELIMINAR

El presente volumen contiene, con algunas modificaciones y actualizaciones, el texto de un informe final de un trabajo de investigación realizado en 2010, con el auspicio del Instituto de Humanidades de la Universidad Católica de La Plata durante la gestión rectoral del Dr. Rafael Breide Obeid. Nuestro trabajo no era una iniciativa aislada sino que se insertaba en un más vasto y ambicioso proyecto. Se trataba, en efecto, de iniciar un camino de recuperación de las ciencias particulares necesitadas hoy tanto de una profunda revisión crítica de los criterios epistemológicos en los que se sustentan como de un nuevo y fecundo encuentro con la Filosofía a fin de recuperar cada una de ellas un *sentido sapiencial* del que carecen en absoluto.

Al cortarse el nexo vital entre la ciencia y el ente, tras la revolución racionalista representada e inaugurada por el *cogito* cartesiano, el entero edificio del saber humano perdió la clave de su unidad, de la distinción y de la ordenación jerárquica de las ciencias las que, desgajadas de esa unidad plural y ordenada, se fueron precipitando en un proceso de desintegración, fragmentación y confusión que no parece detenerse. En el caso de las ciencias que tienen que ver directamente con el hombre, tomado como objeto de estudio, este proceso llevó, inevitablemente, a una crisis pues, desde muchos lugares de la reflexión científica se cayó en la cuenta de que el hombre, como tal, no entraba en los esquematismos científicos en boga (y nos referimos en particular al científicismo positivista cuya crisis comenzó hacia los finales del siglo XIX y albores del XX y que afectó, entre otras a la Medicina) y que, por tanto, era preciso buscar nuevos caminos. De igual modo, la crisis de la Física newtoniana se inició cuando una renovada experiencia del mundo físico advirtió que éste no encajaba en los postulados de aquella. Así, en todos o casi todos los campos del saber se llegó a la conclusión de que lo que teníamos, en realidad, eran hipótesis plausibles de realidades inexistentes.

Sin embargo, con frecuencia, hemos asistido y asistimos al fracaso de los mejores intentos de rectificación de esta situación; y esto, a nuestro juicio, por la recaída en los mismos principios que dieron lugar a la *Nuova scienza* de cepa cartesiana, baconiana y kantiana.

El campo de la Psicología ha sido uno de los más afectados por este proceso al que venimos mencionando. De allí que en aquel vasto proyecto al que aludimos, se decidió comenzar por ella. Fuimos, así, convocados por el Dr. Breide Obeid y sus colaboradores y nos pusimos al trabajo con todo entusiasmo. Nos pareció que el punto de partida del “rescate” de la Psicología debía ser la correcta dilucidación de su naturaleza científica, eso que dimos en llamar su “estatuto epistemológico”, revisando, en primer lugar, su historia a fin de descubrir las causas de su actual estado de desintegración y, en un segundo momento, proponer algún camino para ese “rescate” bajo la inspiración de la venerable Ciencia del Alma tan ejemplarmente elaborada, durante siglos, por la gran tradición filosófica de Occidente.

Los avatares y las mudanzas de la vida universitaria, cosa muy frecuente en nuestro medio, impidieron la realización del proyecto general. El nuestro, por haber sido el primero, pero no sin pocas dificultades, pudo llevarse a término. Ahora lo damos a la luz con la esperanza de que pueda ser útil a quienes se inician en el estudio de la Psicología o a quienes, ya profesionales de ella, deseen ampliar su visión. Somos conscientes de que el trabajo no carece de imperfecciones y de omisiones; por eso, al publicarlo, permanecemos a la espera de cuanta corrección o sugerencia se nos quieran hacer llegar en vista a una futura edición ampliada y perfeccionada.

Por último, nuestro profundo agradecimiento a la Universidad Católica de la Plata, a su ex Rector el Dr. Rafael Breide Obeid y a la Editorial *Gladius* por la confianza depositada en nosotros.

LOS AUTORES
Buenos Aires, 14 de abril de 2016

INTRODUCCIÓN

Cuando se observa el campo de la Psicología actual resulta imposible substraerse a un cierto desaliento. En efecto, si -como es propio e inseparable del rigor científico- nos preguntamos acerca del objeto material y formal de la Psicología, de su método, de sus límites epistémicos y de su carácter como ciencia (si es ciencia práctica o especulativa, si corresponde a las llamadas “ciencias de la naturaleza” o más bien ha de considerarse una de las llamadas “humanidades”, etc.) no hallaremos una respuesta unívoca o, mejor dicho, no hallaremos siquiera una respuesta medianamente satisfactoria. Hallaremos, por el contrario, una multitud de enfoques, de corrientes, tendencias y orientaciones diversas y contrapuestas. Imposible, por tanto, reducir a algún modo de unidad formal tamaña dispersión. Sin embargo, la ciencia exige, por su propia naturaleza de conocimiento cierto, una unidad formal de su objeto bajo la cual reunir y subsumir la pluralidad de sus aspectos y contenidos.

Puede concluirse, pues, que resulta de evidencia inmediata que todo cuanto aparece, hoy, bajo el rótulo de “psicología” no es otra cosa que un abigarrado conjunto de disciplinas y técnicas de variada naturaleza y fin caracterizado por la dispersión, la fragmentación y la confusión: a la que hay que añadir que la equivocidad de la palabra *psicología* complica aún mucho más este panorama. Resulta, pues, imposible referirse a la Psicología como a una ciencia unitaria, con objeto material y formal definido, con método propio, etc. Plantearse, hoy, al estilo de los clásicos, el *an sit* y el *quod sit* de la Psicología es, de hecho, un vano intento.

Ahora bien, a partir de esta constatación, un espíritu crítico no puede dejar de formularse, al menos, cuatro preguntas. En primer lugar, ¿qué se entiende por Psicología? ¿Todo cuanto hoy

se reúne bajo este rótulo corresponde a una única ciencia o más bien se trata de materiales heteróclitos que se reúnen bajo un nombre común sólo por una mera convención del lenguaje? ¿Es la Psicología una ciencia a la que podamos atribuir un objeto material y formal y asignar un método congruente con su objeto? En segundo término cabe plantearse cuál es ese objeto. De hecho, atendiendo a la mera etimología de la palabra, se dirá que es la psiquis o el psiquismo o los fenómenos psíquicos; pero, ¿existe una realidad llamada psiquis? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Se trata de un algo substancial o más bien de un mero concepto funcional u operativo? ¿Qué relación guarda con el cuerpo? ¿Es algo distinto de él o sólo una extensión de lo somático? Surge a partir de aquí una tercera pregunta: ¿puede proponerse la psicología actual como una ciencia del hombre y, en ese caso, qué visión de la naturaleza y del obrar humanos es posible deducir a partir de los diversos discursos psicológicos en boga? Por último, ¿cuáles son las causas que han llevado a la Psicología a este su estado actual de dispersión, fragmentación y confusión al que hemos aludido y si es posible hallar algún camino que procure superarlo?

Estas cuatro preguntas representan no todas pero sí, a nuestro juicio, las principales *dificultades* que la Psicología ofrece, hoy, a quien se proponga llevar adelante su análisis científico y crítico. Tales dificultades, a su vez, expresan con toda evidencia la *grave crisis de la Psicología como ciencia*.

No obstante, a pesar de esta grave crisis sería faltar a la verdad negar que en el campo de la Psicología hodierna y en determinadas áreas epistémicas colindantes con ella, la investigación científica no sólo no se ha detenido sino que, por el contrario, ha puesto ante nosotros una enorme e incesante masa de conocimientos, conocimientos que no solamente representan un cúmulo cuantitativo de datos de magnitud inédita sino, sobre todo, en muchos casos, un *salto cualitativo* que han modificado sustancialmente visiones y concepciones que se tenían por definitivas. Pensemos tan sólo, para mencionar a las dos áreas más ricas y

creativas, en los aportes de las Neurociencias y en el universo descubierto por la Psicología Cognitiva. Esto nos obliga a un nuevo interrogante: ¿qué valor científico y qué legitimidad científica posee la aludida masa de conocimientos que hoy se ofrece a nuestra consideración en orden a integrar con dichos conocimientos una Psicología a la que pueda asignarse, a la vez, la unidad material y formal de su objeto y la fundada diversidad de concreciones y contenidos epistémicos?

Todas estas dificultades y cuestiones que nos hemos simplemente limitado a enumerar exigen, sin lugar a dudas, extensos y pormenorizados estudios a la par que una multitud de investigaciones. Pero, a nuestro juicio, se impone como tarea previa a la realización de tales estudios e investigaciones, esclarecer y establecer el estatuto epistemológico de la Psicología lo que equivale a dar respuesta al problema fundamental de cualquier ciencia: si es (*an sit*) y qué es (*quod sit*). Sólo después de un estudio de este tipo se podrán encarar con mayor posibilidad de éxito estudios ulteriores sobre todas y cada una de las dificultades apuntadas. Tal el objetivo específico del presente estudio.

Teniendo en vista tal objetivo, dividiremos nuestro trabajo en dos partes. En la primera haremos un examen, siquiera somero, del curso histórico de la Psicología intentando desentrañar el movimiento y el sentido de las diversas ideas y corrientes que se han sucedido a lo largo de siglos de investigación científica y procurando establecer los marcos teóricos y los paradigmas epistemológicos, filosóficos y científicos involucrados en cada una de las etapas del mencionado curso histórico. De esta manera, trataremos de reunir y clasificar todo el material posible que integra el área de las ciencias psicológicas. En la segunda parte, nuestro esfuerzo estará dirigido a reconocer las dificultades que surgen del examen del material recogido en la primera y formular pautas para la superación de tales dificultades en orden a la elaboración del estatuto epistemológico de la Psicología en sus distintos niveles teóricos y prácticos.

ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR

INTRODUCCIÓN

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I

Panorama histórico del desarrollo de la Psicología

1. DESARROLLO DE LA CIENCIA DEL ALMA EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA Y EN LA ESCOLÁSTICA MEDIEVAL.

1.1. Los primeros filósofos

1.2. Platón.

1.3. Aristóteles, fundador de la Ciencia del Alma

1.4. La escolástica medieval. Tomás de Aquino. El apogeo de la Ciencia del alma.

1.4.1. *La naturaleza del alma. Espiritualidad del alma humana.*

1.4.2. *La unión del alma con el cuerpo como exigencia de la misma naturaleza del alma.*

1.4.3. *Las potencias del alma. Las síntesis funcionales integradoras*

2. EL NACIMIENTO Y DESARROLLO DE LA PSICOLOGÍA MODERNA.

2.1. Christian Wolff y la dificultad capital de la Psicología

2.2. Breve presentación de Renato Descartes

2.3. El sensismo y el asociacionismo ingleses

- 2.3.1. *El sensismo de John Locke*
- 2.3.2. *El “idealismo psicológico” de George Berkeley*
- 2.3.3. *Fenomenismo y escepticismo en David Hume*

3. LA PSICOLOGÍA CIENTÍFICA

- 3.1. Wilhem M. Wundt y el laboratorio de Leipzig
- 3.2. Elementos que configuraron la Psicología Científica

4. CORRIENTES ACTUALES EN PSICOLOGÍA.

- 4.1. Psicología y Neurociencias
- 4.2. La Psicología cognitiva
 - 4.2.1. *Nociones de contexto*
 - 4.2.2. *La mente como procesadora de información.*
 - 4.2.3. *Inteligencia artificial. Analogía computacional de la mente humana.*
 - 4.2.4. *La arquitectura cognitiva.*
 - 4.2.5. *Metacognición.*

CAPÍTULO II

Balance crítico: análisis de los marcos teóricos y los paradigmas epistemológicos en juego

- 1. LA CIENCIA DEL ALMA Y EL PARADIGMA CIENTÍFICO CLÁSICO
 - 1.1. De los primeros filósofos a Aristóteles
 - 1.2. Aristóteles y Santo Tomás. El orden de las ciencias y el lugar de la psicología.
- 2. LA PSICOLOGÍA MODERNA EN EL DERROTERO DE LA CIENCIA MODERNA.
 - 2.1. El camino de la Ciencia Moderna

2.2. Situación de la Psicología en el contexto de la Ciencia Moderna

3. LAS NEUROCIENCIAS: ACTUALIDAD Y PROSPECTIVAS

3.1. Recusación del dualismo cartesiano

3.2. ¿Un retorno a los presocráticos?

3.3. Prospectivas

4. ANÁLISIS CRÍTICO DE LA PSICOLOGÍA COGNITIVA

4.1. Los aportes de la “nueva ciencia de la mente” ante el panorama epistemológico de la modernidad.

4.2. El dilema mente-cerebro y los problemas filosóficos de fondo.

4.3. Los aportes gnoseológicos. Entre el realismo y el constructivismo.

4.4. ¿Qué dice la psicología cognitiva, tributaria de Piaget?

4.5. Hábitos y Procesos Cognitivos. El valor de la lógica frente al constructivismo.

4.6. El papel de la conciencia y el aprendizaje. Entre el adaptacionismo y el pragmatismo.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO III

La Psicología o Ciencia del alma. Sus fundamentos en la Tradición filosófica.

1. PUNTOS DE PARTIDA PARA LA CONSTITUCIÓN DE UNA CIENCIA DEL ALMA

1.1. Delimitación del objeto material de la Psicología por vía de la experiencia psicológica

a) Ámbito semántico y referencial de la Psicología

b) Los fenómenos vitales en el campo de la experiencia externa e interna

c) *Ámbito empírico de la Psicología. Cuádruple estrato fenoménico.*

1.2. Problemas que plantean los fenómenos registrados en el curso de la experiencia.

2. LA CIENCIA DEL ALMA

2.1. Multiplicidad de las ciencias que se ocupan de los vivientes.

2.2. Ciencia e investigación en Tomás de Aquino.

2.2.1. *Notas fundamentales de la doctrina de la ciencia según Santo Tomás.*

2.2.3. *El problema contemporáneo de la ciencia. El imperialismo científico de la ciencia doxativa. Comprobación y verificación.*

2.3. ¿Hay una ciencia única del viviente?

3. ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA PSICOLOGÍA

APÉNDICES

I. EL CASO PHINEAS GAGE

II. ¿QUÉ ES LA PSICOTERAPIA? ACERCA DEL SUJETO Y DEL OBJETO DE LA PSICOTERAPIA.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I

Panorama histórico del desarrollo de la Psicología

Pasar revista a la totalidad del desarrollo histórico de la Psicología supone una tarea de investigación específica ajena a la finalidad del presente estudio. Nos limitaremos, pues, a seleccionar, del vasto campo a explorar, algunos hitos y aspectos que se vinculan con nuestro objetivo. De esta manera, pasaremos revista a cuatro puntos fundamentales, a saber: desarrollo de la *Ciencia del Alma* en la Filosofía Antigua y la Escolástica Medieval, el nacimiento de la Psicología Moderna, la Psicología científica y las corrientes actuales en Psicología.

1. DESARROLLO DE LA CIENCIA DEL ALMA EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA Y EN LA ESCOLÁSTICA MEDIEVAL

1.1. Los primeros filósofos

Para conocer el itinerario histórico y doctrinal de la Ciencia del alma¹ en los siglos de reflexión filosófica que preceden a Aristóteles nada mejor que seguir la exposición del propio Estagirita.

1. La expresión “Ciencia del alma” la tomamos, principalmente, de la propia fuente aristotélica. Por otra parte, así la designa unánimemente la tradición escolástica.

ta en el Libro Primero de *De Anima*. No sólo porque este libro constituye la principal vía por la que han llegado hasta nosotros los textos fragmentarios de los primeros filósofos sino, además, porque en él hallamos una exposición, sistemática y crítica a la vez, del pensamiento antiguo.

En efecto, Aristóteles inicia su *De anima*², planteando, en primer término, las dificultades a las que una ciencia del alma debe dar respuesta. Pero antes de afrontar tales dificultades y de exponer, por ende, su pensamiento, pasa revista a todo cuanto acerca del alma opinaron y juzgaron los filósofos precedentes. Este es el punto que ahora nos interesa examinar. El Filósofo, por cierto, no parte de cero. Por el contrario, reconoce plenamente toda la labor filosófica precedente y la expone a fin de tomar de ella todo cuanto contenga de verdadero y rechazar o corregir cuanto no se ajuste a la verdad. “Al tratar del alma es necesario -escribe el Estagirita- a un mismo tiempo indicar las dificultades, cuya solución hemos de buscar; y pasando más adelante, examinar las opiniones que los antiguos han formulado sobre la misma, para aceptar lo que está bien dicho y desechar lo erróneo³”. Este pasaje resume el contenido del Libro Primero del *De anima*.

Sin duda alguna el *De anima* de Aristóteles se cuenta entre los mayores textos que nos ha legado la Antigüedad Clásica. Dentro del vasto *corpus aristotelicum* se ubica entre los libros llamados *naturales*, esto es, las obras que contienen la *Physica* o Filosofía de la Naturaleza del Estagirita. Esto representa, por sí solo, una muy definida toma de posición científica de alta relevancia que más adelante analizaremos. La Física aristotélica es una ciencia del *ente móvil*, es decir, del ente en el que la materia y, por ende, el movimiento -entendido en términos de cambio y de mutación-

2. Utilizamos la terminología latina para referirnos a la obra aristotélica.

3. *De anima*, 403 b 20-24.

son parte de su esencia: vale decir que dicho ente móvil no existe ni puede ser pensado sin la materia y el movimiento. A la Física corresponde, pues, estudiar cuál es el principio del movimiento de este tipo de ente. Ahora bien, hay un género de ente móvil que se distingue del resto del mundo físico porque posee en sí el principio de su movimiento. Es un *semoviente*. Tal ente se denomina *viviente*: y de él se ocupa, *latu sensu*, la Ciencia del alma. Ella estudia las operaciones del viviente (nutrición, movimiento, sensación, intelección) pero en vista a determinar el principio de estas operaciones, es decir, el *alma* y bajo la perspectiva formal del alma. Se entiende, entonces, en qué sentido la Psicología aristotélica integra la Física.

El Libro I consta de cinco capítulos. El primero es una introducción general en la que el autor analiza la dignidad y la utilidad de la ciencia que va a tratar, examina algunas cuestiones metodológicas y plantea una serie de interrogantes o de dificultades a las que haremos mención más adelante. Los cuatro capítulos restantes contienen la ya aludida exposición de las doctrinas sobre el alma elaboradas por los filósofos que precedieron a Aristóteles. El capítulo 2 contiene, en efecto, una extensa y articulada exposición de las doctrinas psicológicas de los filósofos precedentes de la que resulta una suerte de reseña histórica. A esta reseña histórica sigue, en los capítulos 3 a 5, una detallada crítica de tales doctrinas, un auténtico “diálogo crítico” que el Filósofo mantiene con sus predecesores.

La exposición de Aristóteles responde a un esquema que se funda en tomar como referencia los puntos de partida de los que se han valido, en su indagación acerca del alma, los filósofos primeros. De hecho, estos filósofos al indagar la naturaleza del alma, la que no les era manifiesta, debieron partir de algo que fuera manifiesto en los seres animados de tal modo que pudiera establecerse una diferencia entre éstos y los no animados; y tal como expone Santo Tomás en su Comentario, “las cosas mani-

fiestas en las que los seres animados difieren de los no animados son dos, a saber, el sentir y el moverse. En efecto, los seres animados parecen diferir de los inanimados principalmente por el movimiento, es decir, por moverse a sí mismos, y por el sentido o conocimiento. Por eso, creían que cuando conocieran los principios de estas dos cosas, conocerían qué es el alma. Se esforzaron, pues, por conocer la causa del movimiento y del sentido como que por esto conocerían la naturaleza del alma⁴".

Este fue, por tanto, el camino seguido por los filósofos primeros en sus investigaciones; por eso creyeron que el movimiento y el sentido eran las dos cosas que principalmente pertenecían a los seres animados. Era, pues, necesario, arribar al conocimiento de los principios de uno y otro, del movimiento y del sentido, para alcanzar un conocimiento adecuado de la naturaleza del alma. En esto consistía la herencia o la tradición de la que Aristóteles se hace cargo. "Puede decirse -escribe- que éstas son las dos sentencias que nuestros mayores nos han transmitido sobre el alma⁵".

Pues bien, es en torno a estas dos sentencias -correspondientes a las dos solas características de los vivientes aprehendidas por los primeros filósofos- que Aristóteles agrupa la exposición crítica del pensamiento de los "mayores". En efecto, para un primer grupo de ellos el alma, esencialmente, era movimiento, es decir principio motor del viviente; y juzgando que todo aquello que mueve a otro no puede hacerlo si no se mueve a sí mismo supusieron que el alma pertenece al género de cosas que están en movimiento. Demócrito, Leucipo, algunos pitagóricos, Anaxágoras, están incluidos en esta corriente, bien que entre ellos existen diferencias que, a su turno, el Filósofo pone de manifiesto⁶.

4. *In De anima I, lectio 3, n. 32.*

5. *De anima I, 403 b, 26.*

6. *De anima I, 403 b, 27- 30, 404 a 1 y ss.*

Por otra parte, los que primariamente atendieron al hecho de que el ser animado posee la capacidad de conocer y percibir a los otros seres identificaron al alma con los últimos principios de las cosas, tanto los que postularon la existencia de varios principios como los que solamente admitieron un único principio. Para entender acabadamente esto se ha de tener en cuenta que, según juicio común a todos los primeros filósofos, todo conocimiento se realiza por medio de una semejanza: lo semejante sólo se conoce por lo semejante. En consecuencia, puesto que el alma conoce todas las cosas es necesario que contenga en sí misma la semejanza de cuanto conoce y esto según el ser natural de lo conocido. El alma, pues, se identifica con los principios de las cosas: agua, tierra, éter, fuego, amor, discordia, etc. Empédocles representa paradigmáticamente este modo de juzgar respecto del alma; también, de algún modo, queda incluido en esta corriente el mismo Platón con su doctrina de las ideas como principios constitutivos del alma y de los números ideales⁷.

Por último, hay un tercer grupo de filósofos (Jenócrates es la figura representativa) que consideraron que el alma era, a la vez, ambas cosas, movimiento y sensación por lo que afirmaron que “el alma era un número que se mueve a sí mismo.”⁸

Hasta aquí, Aristóteles se vale de un primer esquema lógico que le permite agrupar y catalogar las diversas doctrinas, cotejándolas y oponiéndolas en vista a formular una síntesis superior. Pero, hecho esto, el Filósofo echa mano a un segundo esquema por el que reordena las opiniones de sus predecesores. Este segundo esquema tiene en vista las diversas concepciones respecto de los principios del mundo físico, su naturaleza y su número. Así, junto a quienes consideran que dichos principios

7. *De anima I*, 404 b, 16 – 28.

8. *De anima I*, 404 b, 29, 30.

son solamente corpóreos están aquellos que los consideran in-corpóreos y los que, a su vez, retienen que los hay de una y otra especie. También es posible establecer diferencias en cuanto al número de tales principios pues mientras algunos presuponen que son varios otros juzgan que es único⁹.

De acuerdo, pues, con este doble esquema, Aristóteles sistematiza y ordena las doctrinas de sus predecesores; primero en cuanto a la naturaleza del alma: movimiento, sensación o ambos; segundo, en cuanto a los principios del mundo físico: uno o múltiples, corpóreos o incorpóreos.

La atenta lectura de este Libro I nos pone, por tanto, frente al complejo panorama de las doctrinas que acerca del alma nos legaron los filósofos primeros, conocidos también como los primeros cosmólogos. Podemos así concluir que para una buena parte de ellos el alma no era otra cosa que una realidad material hecha de movimiento o de sensación o de ambos, principio explicativo de ciertos fenómenos vitales, no trascendente a la materia misma. Algunos de ellos, no obstante, no estuvieron ajenos a la consideración del alma como una realidad suprasensible (Anaxágoras). Pero más allá de estas diferencias, lo cierto es que tales filósofos primeros no elaboraron una ciencia del alma propiamente dicha pues, como bien observa Fabro, “falta, la preocupación por fundar y desarrollar una psicología, ya que la consideración del alma, aunque no coincide del todo, se entremezcla con la del ser y la de la naturaleza¹⁰.” No obstante, los *primi philosophi*, como los llama a menudo Tomás de Aquino, pusieron los primeros cimientos de la Ciencia del alma.

9. Cf. *De anima*, 404 b, 31, 405 a, 1-10.

10. CORNELIO FABRO, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Roma, 2005, página 11.

1.2. Platón.

Las doctrinas platónicas acerca del alma las analiza, en parte, el mismo Aristóteles en el texto que venimos comentando. En efecto, como hemos visto, Aristóteles menciona entre sus predecesores a Platón a quien ubica en el grupo de aquellos que consideran al alma constituida de los principios de las cosas. Las referencias a las opiniones de Platón se hallan contenidas en dos pasajes de la exposición del Libro I de *De anima*. En el primero de esos pasajes recuerda Aristóteles: “Del mismo modo también Platón en el *Timeo* considera el alma constituida por elementos. Lo semejante, en efecto, se conoce por lo semejante y una cosa está formada por los principios”¹¹.

El pasaje del *Timeo* aludido es *Timeo* 35, A 1 y siguientes¹² en el que Platón narra la formación del alma cósmica por parte del Demiurgo a partir de tres elementos, el *Ser*, la *Igualdad* o *lo mismo* y la *Diferencia* o *lo otro*. Cada uno de ellos, a su vez, se compone de la *Forma*, es decir, de lo *Indivisible* y siempre constante, eterno e inmutable, y de sus copias o ejemplares en el mundo sensible, esto es, lo *Divisible* originado en los cuerpos. A continuación, procede el dios a realizar una *mezcla intermedia* a partir de lo indivisible y divisible de cada una de los tres elementos. Por fin, y a modo de culminación, el Demiurgo mezcló los tres intermedios¹³.

11. *De anima* I, 404 b 16, 17.

12. Respecto de la identificación del pasaje del *Timeo* al que alude Aristóteles, cf. ARISTOTELE, *L'anima*. Traduzione, introduzione e commento di GIANCARLO MOVIA, Napoli, 1979, Note ad A 2, nota 7, página 235 y s.

13. Cf. *Timeo*, 35 A 1 y ss. El texto del *Timeo* se conoció entre los medievales a través de la traducción comentada de Calcidio, filósofo cristiano del siglo IV; este fue el texto que, con seguridad, tuvo a la vista Tomás de Aquino al redactar su comentario de la obra de Aristóteles (cf. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Sentencia Libri de Anima*, Opera Omnia, Iussu Leonis XIII

De acuerdo con este texto, en la naturaleza del alma cósmica es posible hallar una *mezcla intermedia* de la existencia de las formas o ideas y la existencia del devenir sensible, una *identidad intermedia* entre el mundo de las ideas y el mundo de las cosas, es decir, se parece en algo al mundo inteligible y en algo al mundo sensible y, finalmente, una *diversidad intermedia* con el mundo de las ideas y con el mundo sensible, es decir, se diferencia en algo del mundo inteligible puro y se diferencia también en algo del mundo sensible puro. A esta carácter intermedio apunta, por otra parte, el comentario de Santo Tomás: “Dice allí (*Timeo* 35 A) Platón que dos son los elementos o principios de las cosas, a saber, lo idéntico y lo diverso. Existe, en efecto, una cierta naturaleza que se dispone siempre de un mismo modo y es simple, como son los entes inmateriales; a esta naturaleza la llama *lo idéntico*. Hay, en cambio, otra naturaleza que no se halla siempre del mismo modo sino que es susceptible de transmutación y división y a la que denomina *lo diverso*. Y de estas dos cosas, es decir, de *lo idéntico* y de *lo diverso* sostiene que está compuesta el alma; pero no que estas dos cosas estén en el alma como partes sino que sean algo intermedio según que la naturaleza del alma racional respecto de los entes superiores y por completo inmateriales es inferior y menos noble y, en cambio, respecto de los entes materiales e inferiores, ella resulta más noble y superior¹⁴”.

El otro pasaje en el que Aristóteles menciona las doctrinas platónicas acerca del alma se halla inmediatamente a continuación del que acabamos de citar.

PM Edita, Tomus XLV, 1, Paris Roma, 1984, p. 19, nota73-87). Cf. J. H. WASZINK, ed. (1962), *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. R Klibansky. Londres-Leiden, Warburg Institute et Brill (vol. 4 de *Plato Latinus*). Véase en lengua española, PLATÓN, *Timeo*, Traducción, introducción y notas de CONRADO EGgers LAN, Buenos Aires, 2005.

14. *Sentencia Libri de Anima* I, capitulo IV (404 b 16).

“Del mismo modo se ha de considerar, también, lo que enseña (Platón) en los escritos de filosofía, a saber, que el animal en sí mismo está constituido por la idea misma de lo uno y por la primera longitud, anchura y altura; y, también lo están las demás cosas. Por otra parte, considerando el tema desde otra perspectiva, queda establecido que el conocimiento es la unidad o lo uno y la ciencia es la diádica (pues se dirige directamente a una cosa); el número de la superficie corresponde a la opinión, el sentido, en cambio, a lo que es firme o sólido. En efecto, los números son llamados las especies y las ideas de los entes y los mismos números están constituidos por los elementos. Ahora bien, ciertas cosas se aprenden por la mente, otras por la ciencia, otras por la opinión, otras por la sensación; y estos mismos números son las especies de las cosas”¹⁵.

De acuerdo con el comentario de Santo Tomás, en el pasaje que acabamos de transcribir Aristóteles alude a la conocida doctrina platónica de las ideas, en general, y específicamente de las ideas números¹⁶. Se trata, en realidad, de una aplicación de esta doctrina a la interpretación del mundo físico. Platón, en efecto, es traído aquí a colación por Aristóteles en cuanto físico o cosmólogo. Por eso se ha de tener en cuenta que para Platón el conocimiento del mundo físico es, en definitiva, el conocimiento, siempre deficiente y oscuro, de la Idea encarnada, de algún modo, en la realidad sensible. Más aún, el modo de existencia de la Idea en su real subsistencia es, por lejos, más eminente que su realización, siempre precaria, en el ejemplar o cosa sensible. En consecuencia, nuestro conocimiento del mundo físico (mundo del cual, en sentido propio, no hay ciencia posible sino sólo doxa u opinión) es mucho menos digno e importante que el conocimiento que pueden proveernos la Ética o la Dialéctica.

15. *De anima I*, 404 b18-26.

16. Cf. *Sentencia Libri de Anima I*, capitulum IV (404 b 18 y ss).

Se entiende, pues, a partir de lo dicho, que la actitud de Platón frente a la Naturaleza sea la de un teólogo antes que la de un físico propiamente dicho. Frente al materialismo de los cosmólogos atomistas buscó una vía de superación, propósito, como sabemos, no alcanzado plenamente hasta la llegada de Aristóteles. Su narración mítica y poética del origen del universo, con sus dioses y demiurgos, encierra, más que un conocimiento científico, una visión de un mundo dotado de significación, de misterio y de belleza. Por eso, el Platón que bucea en la profundidad del alma humana y sostiene con vehemencia su naturaleza espiritual no está en estos escritos, mencionados por Aristóteles, sino en el *Fedón* donde analiza, con insuperable finura, la inmortalidad del alma.

El tema central del Diálogo *Fedón* es, en efecto, la demostración de la inmortalidad del alma. Sócrates, condenado a muerte, aguarda en prisión el cumplimiento de la sentencia. Sus discípulos y amigos lo visitan. El maestro, ante las puertas de la muerte, siente la necesidad de demostrarles que el alma no muere con el cuerpo sino que, tras la muerte, le aguarda un destino de inmortalidad en el Hades. Escucha Sócrates, con atención, los argumentos que le oponen sus amigos; los refuta; expone, luego, sus propias razones. De esta manera transcurre el Diálogo, obra de la madurez de Platón.

Sócrates parte, en realidad, de un dato de experiencia, a saber, la conciencia que posee el alma de su mayor afinidad y proximidad con el mundo de las ideas subsistentes respecto del mundo sublunar y sensible. Cuando el alma se sirve del cuerpo para observar o conocer algo por medio de los sentidos, en realidad no hace sino volverse hacia lo que es cambiante y mutable y, en consecuencia, se desliza hacia la región de lo desemejante. En cambio, cuando actuando por sí misma, se inclina hacia lo puro, inmortal e imperecedero y permanece junto a aquello que es siempre idéntico e invariable, es decir, cuando alcanza aquel estado conocido como sabiduría, entonces reconoce su profunda y radical afinidad con esa sabiduría y su no menos radical seme-

janza con ella. Por eso, Cebes, uno de los personajes del Diálogo con quienes discute Sócrates, se ve forzado a admitir que ningún hombre, ni aún el más torpe, se atrevería a negar que el alma es más semejante a lo inmutable que a lo variable¹⁷. Es, pues, a partir de la constatación de esta semejanza del alma con las ideas que Platón deduce la naturaleza incorruptible, inmaterial y, por ende, espiritual del alma. El alma, por tanto, como lo hace notar Fabro, “está en el centro de la especulación platónica, es el camino primero de las Ideas¹⁸”.

El alma, pues, es una sustancia (*ousía*) subsistente que se mueve a sí misma y pone en movimiento a las demás cosas así en el cosmos (*anima mundi*) como en el hombre. En cuanto al alma humana ella es el principio de los diversos movimientos del hombre que, según Platón, son tres: el primero, el más noble, es el de la ciencia y de la sabiduría y de las acciones bellas y virtuosas, el segundo, el alma irascible, es el que impulsa a las acciones valientes; el tercero, corresponde, por último, a lo menos noble y tiene que ver con los apetitos sensuales¹⁹. Tal tricotomía, junto con la preexistencia ya apuntada del alma respecto del cuerpo, su independencia de lo corpóreo (el alma mueve al cuerpo como un auriga mueve un carro) y la metempsicosis vista en términos de una sucesiva purificación del alma, constituyen las líneas maestras de lo que podría llamarse la psicología platónica.

1.3. Aristóteles, fundador de la Ciencia del Alma

Al repasar el aporte de Aristóteles al desarrollo de la Psicología, se ha de destacar un punto central: el Estagirita es el fun-

17. Cf. *Fedón*, 74 a -84 c.

18. CORNELIO FABRO, *L'anima...*, o. c., página 157.

19. Cf. *República* IV, 441 c y ss.

dador de la Ciencia del alma. En efecto, el *De anima*, así como los otros libros que escribió acerca de los vivientes, contiene la primera exposición sistemática de lo que hoy podríamos llamar una psicología. Aristóteles, pues, no sólo representa una síntesis de las diversas doctrinas de sus predecesores sino que, además y por sobre todo, es quien pone los cimientos de la Psicología estableciendo su objeto, su método, su carácter científico, sus relaciones con otras disciplinas y, finalmente, desarrollando su contenido temático.

El Filósofo inicia su *De anima* con un elogio de la ciencia de la que se propone tratar. Ella, dice, merece ocupar los primeros puestos entre las ciencias más bellas y honorables; y esto por una doble razón, a saber, en virtud de la nobleza de su objeto -pues el alma es el principio de los vivientes- y a causa del rigor de su método. El conocimiento del alma, concluye Aristóteles, contribuye grandemente al conocimiento de la verdad en todos los campos del saber y especialmente en el terreno de la ciencia de la naturaleza²⁰.

Después de este preludio, Aristóteles traza el plan de su obra: pretende, dice, en efecto, conocer cuál sea la naturaleza y la sustancia del alma y, sucesivamente, todas sus características y propiedades que le convengan de acuerdo con su naturaleza; de éstas características y propiedades, a su vez, hay algunas que parecen ser afecciones propias del alma misma, mientras otras, según parece, se dan en los vivientes (compuestos de alma y cuerpo) en virtud de la misma alma²¹. A continuación señala las dificultades de esta disciplina científica teniendo en cuenta que resulta difícil conocer la naturaleza del alma y es difícil también determinar

20. Cf. *De anima*, 402 a 1-4.

21. Cf. *De anima*, 402 a 4-7.

acerca del método a seguir²². De estos aspectos que hacen a la constitución de la ciencia del alma -lo que podríamos llamar su estatuto epistémico- nos ocuparemos más adelante en el capítulo siguiente. Veamos, ahora, cuáles son los puntos centrales de la psicología aristotélica.

Después de haber examinado las doctrinas de sus predecesores, Aristóteles ensaya, en el comienzo del Libro II de *De anima*, su propia definición del alma. Para ello acude a la categoría de sustancia (*ousía*) en su triple acepción, a saber, la *materia*, la que por sí misma no es un algo determinado; la *forma* y la especie en virtud de la cual se dice que una cosa es un algo determinado; y, en tercer lugar, el *compuesto* de las dos. La materia es potencia, la forma es acto y el compuesto de materia y forma recibe su acto y su determinación en virtud de la forma.

Ahora bien, entre las substancias tenemos, en primer lugar, los cuerpos, especialmente los cuerpos naturales; y entre estos cuerpos se destacan algunos que poseen vida, los vivientes, que reciben esa denominación porque en ellos existe la capacidad de nutrirse por sí mismos, de crecer y de perecer. Son *semovientes*, esto es, poseen en sí mismos el principio intrínseco de sus movimientos. En consecuencia, todo cuerpo natural dotado de vida será sustancia en el tercero de los sentidos antes apuntados, es decir, sustancia compuesta. Por eso, el alma no es cuerpo, ni es el compuesto; el alma es sustancia en el sentido de *forma*, la forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia; pero la forma es acto y en tanto da el ser al compuesto se dice de ella que es acto primero, por tanto, el alma es el acto primero de un cuerpo apto para vivir; y se dice primero porque es el acto por el que el viviente es constituido en su ser y, por eso mismo, es el principio del que emanan los actos segundos, esto es, las operaciones que

22. Cf. *De anima*, 402 a 10-21.

siguen al ser. He aquí la célebre “primera definición” del alma dada por Aristóteles completada por la llamada “segunda definición” en la que el Estagirita concluye que el alma es aquello por lo que primariamente vivimos, sentimos y entendemos y nos movemos²³.

Estas dos definiciones del alma constituyen el aporte fundamental de Aristóteles al conocimiento de la naturaleza del alma. Pero se ha de subrayar que este aporte, uno de los más trascendentes en toda la larga historia de la Psicología, se inscribe en el contexto mayor de la Física y de la Metafísica aristotélicas. La *doctrina hilemórfica* está aquí presente dando uno de sus mayores frutos. Es, en efecto, en la perspectiva de este hilemorfismo que el alma, y con ella el viviente, alcanzan su máximo grado de inteligibilidad. El alma queda, de este modo, al abrigo, por decirlo así, de cualquier suerte de materialismo, en el que incurrián los presocráticos y por el cual éstos no pasaron de considerarla, en definitiva, una realidad corpórea; tampoco es ella la mezcla de los elementos o de los principios de aquellas cosas que conoce, ya sea en el sentido fisicista o en el sentido platónico; ni menos una armonía, etc. Vigorosamente radicada en la metafísica del acto y la potencia y su correlato la distinción real de materia y forma, la psicología de Aristóteles da un verdadero salto histórico al superar tanto el materialismo de los presocráticos cuanto el idealismo realista de Platón. Llegamos, así, a un punto fundamental, a un hito en la historia de la Psicología y del pensamiento humano.

Desde luego que este hilemorfismo en el que Aristóteles incardina su psicología tiene consecuencias decisivas en el resto de la elaboración de la Ciencia del alma. Si el alma es forma de un cuerpo quedan, a partir de aquí, habilitadas las vías que conducen al examen de la relación del alma con el cuerpo y del conjun-

23. Cf. *De anima*, 412 a 1 y ss.; 414 a 13 y ss.

to de operaciones que el viviente ejerce en virtud del alma. En cuanto a lo primero, la relación del alma con el cuerpo, resulta claro que ni el alma se confunde con el cuerpo, a modo de una mera extensión de sí mismo, ni tampoco es posible admitir que ella se una a éste a la manera de una unión accidental como sugiere la imagen platónica del auriga que conduce un carro. Es la unión de una forma a su materia; es, por tanto, una unión substancial -el ente vivo es una sustancia compuesta-: sólo el compuesto de materia (potencia) y de forma (acto) es propiamente un ser animado. No es el cuerpo acto del alma sino el alma acto de un cuerpo determinado. Por eso, concluye el Filósofo, piensan bien quienes sostienen que el alma no puede existir sin el cuerpo y que tampoco es cuerpo²⁴.

En lo que respecta al segundo aspecto mencionado, las operaciones del alma, Aristóteles menciona y distingue una serie de facultades, capacidades o potencias (la palabra griega que utiliza es *dynameon*) del alma: la nutrición, la sensación, la intelección, el movimiento. Este análisis ocupa los sucesivos capítulos del *De anima* y es tema, además, de otros escritos, por ejemplo, los tratados breves, conocidos como los *Parva*, que contienen análisis respecto de la memoria y la reminiscencia, la sensación, el sueño y la vigilia, etc.²⁵ También en la *Ética* hallamos consideraciones respecto de las diversas partes del alma²⁶. En realidad, Aristóteles estudia estas facultades tal como se observan en el viviente. Ellas son actos -actos segundos- de los vivientes en los que el alma opera unida al cuerpo, salvo en el caso de la intelección pues aquí el alma opera como un principio separado sin necesidad alguna de órgano corpóreo.

24. Cf. *De anima* 414 a 15 – 20.

25. Cf. *De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscencia*, *De somno et vigilia*.

26. Cf. *Ethica*, L VI y VII.

Si bien Aristóteles no nos ha dejado una doctrina completa respecto de estas facultades, como sí la veremos en la posterior elaboración de la Escolástica, sin embargo ha puesto el firme cimiento del desarrollo posterior de la Psicología. El estudio de las operaciones del alma responde en Aristóteles, a una visión hilemórfica; por tanto, las operaciones son actos que proceden de la forma y no meros mecanismos o funciones. La consideración de la vida sensitiva en su relación con la vida intelectiva, la intermediación de las facultades sensitivas en orden al conocimiento intelectivo son, a no dudarlo, datos fundamentales y aportes originales. Analizaremos, en su momento, la importancia de este punto sobre todo de cara a la evolución de la Psicología moderna. En cuanto a la vida intelectual diremos que el Filósofo nos ha legado un edificio inconcluso; pero, sin duda, su descubrimiento del *intellectus agens* y la absoluta incorporeidad del principio intelectivo sirvieron de firme fundamento a la doctrina escolástica de la espiritualidad del alma humana. Por otra parte, el Filósofo advirtió genialmente que sin el concurso de los sentidos nada puede pensarse. Fue un pionero, un adelantado y puso las bases para la ulterior evolución de una teoría del conocimiento que alcanzó en la escolástica medieval su cenit como tendremos ocasión de ver.

1.4. La escolástica medieval. Tomás de Aquino. El apogeo de la Ciencia del alma.

La formación de la Escolástica medieval se vincula, de un lado, con la tradición bíblica y patrística y, de otro, con la recuperación de la filosofía griega (fundamentalmente, Aristóteles) junto con el conocimiento de la filosofía musulmana, especialmente Averroes y Avicena. La Ciencia del alma alcanza su pleno desarrollo, precisamente, en el marco de la Escolástica; resulta, pues, importante, reseñar, siquiera brevemente, los aportes de la Patrística y de la filosofía musulmana.

Los elementos que proceden de la tradición bíblica se refieren, básicamente, al origen del alma humana y a su naturaleza, a la inmortalidad individual, al pecado original y a su transmisión²⁷. En cuanto a su origen y naturaleza, el alma humana es creada directamente por Dios e infundida en un cuerpo, que así resulta vivificado, también él creado por Dios, pero mediante una materia preexistente. Nada hay en el alma, pues, de materia ni guarda afinidad con lo corpóreo. Así se desprende del relato del Génesis (*Génesis* 2, 7) donde se afirma que el hombre fue formado a partir del limo de la tierra en el que Dios inspiró un aliento de vida. San Agustín, en su exégesis del texto bíblico, sostiene muy claramente este origen del alma humana y su naturaleza incorpórea: al soplar Dios no hizo el alma ni de sí mismo ni de elemento corpóreo alguno²⁸. Otro punto siller de esta tradición bíblica respecto del alma es la inmortalidad individual, inequívocamente asentada tanto en el Viejo como en el Nuevo Testamento. Mencionemos, finalmente, el tema nada menor del pecado original y su transmisión: esta verdad revelada resulta clave a la hora de analizar el estado actual de las potencias inferiores del alma, específicamente la sensualidad, y sus relaciones con la esfera espiritual²⁹.

Ahora bien, estos elementos básicos juegan un papel decisivo en el proceso de recepción y asimilación de la filosofía griega por parte de los primeros pensadores cristianos a quienes conocemos como los Padres. No es posible detenernos detalladamente

27. Cf. CORNELIO FABRO, *L'anima*, o. c., p. 164.

28. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, VII, 4, 5: “[...] nec de seipso, nec de corporeis elementis credendus est animam fecisse sufflando”. San Agustín habla de una “materia espiritual” de la que fuese hecha el alma humana. Pero el término *materia* no tiene aquí la acepción corriente de *materia* corpórea.

29. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, XXV, 5, 6 y 7.

en cada uno de esos autores; diremos solamente que todos ellos, en conjunto, representan un *corpus* doctrinal vastísimo y complejo en el que se advierte, en general, un neto predominio de la filosofía platónica (y un consecuente rechazo del aristotelismo) habida cuenta de que esta filosofía aseguraba plenamente la inmortalidad del alma³⁰. Pese a que este platonismo produjo entre los autores patrísticos (especialmente en Orígenes y Apolinar) no pocos errores y aún herejías, no hay dudas de que prevaleció una importante tarea de síntesis de la fe cristiana con la filosofía helénica que sirvió de cimiento a la posterior elaboración de la escolástica.

Pero sin mengua del papel fundamental de la patrística en la conformación de la psicología medieval (nacida y desarrollada en el seno de la Escolástica), se ha de afirmar que dicha psicología no hubiera sido posible sin la presencia decisiva del aristotelismo y la filosofía musulmana, esta última representada, fundamentalmente, por Avicena (980–1037) y Averroes (1126–1198).

El pensamiento de Aristóteles, completo, no ingresa en la Europa cristiana hasta el siglo XIII si bien algunas de sus obras ya eran conocidas desde tiempo atrás³¹. Será, sin duda, la inigualable tarea de asimilación y síntesis llevada a cabo por Tomás de Aquino la que acabará por darle a Aristóteles el lugar que finalmente va a ocupar en la constitución de la psicología. Sin embargo, la obra del Aquinate no hubiera sido posible sin la intermediación de los dos filósofos musulmanes antes mencionados. Avicena tuvo no poca influencia en la obra tomista sobre todo en lo que se refiere al desarrollo mucho más completo y sistemático de las

30. Cf. CORNELIO FABRO, *L'anima...*, o. c., pp. 181, 182.

31. Las *Categorías* y el *Peri Hermeneias* ya eran conocidos a través de las traducciones comentadas de Boecio (siglo VI); los *Tópicos*, los *Analíticos* y los *Sofismas* ya circulaban en el siglo XII.

potencias del alma en el que el filósofo árabe supera la doctrina fragmentaria del Estagirita³². El análisis de las potencias sensitivas, en especial los sentidos internos, y su ordenación al intelecto, es un claro ejemplo de ello; en efecto, Avicena lleva a cinco el número de los sentidos internos (*sentido común, fantasía, imaginación, estimativa y memoria*) y se extiende, en algunos casos, de modo pormenorizado al unir su especulación filosófica a sus conocimientos médicos (es muy conocida su afirmación respecto de la ubicación de la estimativa en el cerebro, etc.)³³.

En cuanto a Averroes, comentarista de Aristóteles, es conocida su doctrina acerca del entendimiento que ocupó el centro de los grandes debates medievales en los que Tomás de Aquino brilló singularmente por su férrea oposición a las tesis del filósofo cordobés³⁴. Este averroísmo, que se extendió ampliamente por la Europa cristiana de los siglos XII y XIII, postulaba específicamente dos cuestiones esencialmente contrarias a la Fe católica, a saber, la eternidad del mundo, que atenta abiertamente contra la afirmación cristiana de que el mundo fue creado por Dios, y la idea de que el alma individual, el alma de cada hombre, no es inmortal, sino perecedera y corruptible pues solamente es inmortal el entendimiento que está presente en todos los hombres, pero que es único y el mismo para toda la humanidad³⁵.

- 32. Cf. AVICENA, *De anima* I, capítulo 5. *Avicenna Latinus, Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, Louvain, 1968.
- 33. Ibidem.
- 34. Véanse, entre otros, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, *Quaestiones Disputatae de anima*, *De úntate intellectus contra averroístas* et alibi.
- 35. Cf. AVERROES CORDUBENSIS, *Commentarium Mágnum in Aristotelis de Anima libros*, III, 20. Recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge, Massachussets, 1953.

Santo Tomás de Aquino (1225 -1274) es, sin dudas, la figura cumbre de la Escolástica medieval. Por lo mismo, la Ciencia del alma, tal como la vemos expuesta en sus obras, alcanza su mayor grado de elaboración y desarrollo. Como en toda obra de síntesis, una adecuada crítica advierte la incuestionable presencia de todo cuanto le ha precedido y que, de alguna manera, hemos sumariamente expuesto hasta aquí. Desde los presocráticos a Platón, de Aristóteles a los Padres, de éstos a los filósofos árabes, todo se halla incluido en la gran síntesis tomista. Sin embargo no es posible mencionar a Tomás de Aquino sin aludir al que fuera su maestro, San Alberto Magno (1206-1280). Alberto fue, a la vez, un profundo conocedor del pensamiento antiguo pre cristiano y el gran eje transmisor de ese pensamiento en la Europa del esplendor medieval. Y en lo que respecta específicamente a la psicología, sus aportes fueron decisivos. Conoció a fondo las ciencias naturales a cuyo progreso contribuyó como pocos; comentó las obras aristotélicas, entre ellas, el *De anima*, rescatando la doctrina hilemórfica, la noción del alma como forma, la unión substancial del alma con el cuerpo, la distinción de las potencias del alma, la espiritualidad del alma humana, etc.

Pero al examinar el desarrollo de la Ciencia del alma se advierte que todo cuanto hemos mencionado alcanza su plenitud y su sentido en la gran síntesis de Tomás de Aquino, síntesis que resumiremos en los tres puntos siguientes.

1. 4. 1. *La naturaleza del alma.* *Espiritualidad del alma humana.*

Tomás asume plenamente la definición aristotélica del alma que ya hemos mencionado. Ella es, pues, forma del cuerpo, el acto primero de un cuerpo orgánico que tiene vida en potencia. De acuerdo con los grados de vida que vemos en la naturaleza, se postulan tres géneros de alma, vegetativa, sensitiva y racional, escala ésta en la que a medida que se asciende, la perfección

superior asume la inferior y la lleva a su plenitud. Así, el alma racional contiene virtual y eminentemente las perfecciones del alma sensitiva y del alma vegetativa y las contiene en la absoluta unidad de su ser. Por eso, en este hombre concreto no hay sino un único principio formal, a saber, el alma racional; y por ella el hombre no sólo es hombre, sino animal, viviente, cuerpo, sustancia y ente³⁶.

Sin embargo, este hilemorfismo de neto cuño aristotélico no alcanza para definir adecuadamente la naturaleza del alma humana. En efecto, siguiendo a Aristóteles, sostiene Santo Tomás que el alma no es corpórea (con lo que deja asentado su firme rechazo al materialismo de los presocráticos), que es acto primero de un cuerpo orgánico y forma del cuerpo. Pero la psicología de Aristóteles no le permitía avanzar más allá respecto de la verdadera naturaleza del alma humana. Si se analiza el modo en que opera dicha alma se ve que hay en ella al menos una operación en la que el cuerpo no interviene: la operación del conocimiento intelectual. Curiosamente, era el mismo Aristóteles con su doctrina del intelecto agente el que le permitía arribar a esta conclusión. Muy clara resultaba la doctrina del Filósofo: existe un entendimiento tal que se hace todas las cosas y al conocerlas las contiene a todas pero a modo de formas pues el entendimiento es el lugar de las formas; por consiguiente no es razonable pensar que este intelecto esté mezclado con el cuerpo ni que posea órgano corpóreo alguno ya que de lo contrario si tuviese la naturaleza de un cuerpo no podría contener la naturaleza de los otros³⁷.

36. Cf. *De spiritualibus creaturis*, 3, *corpus*: “In hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens”.

37. Cf. *De anima* III, 429 a, 18 y ss.

Ahora bien, si el alma humana tiene una operación en la que no interviene el cuerpo esto quiere decir que puede operar sin el cuerpo y, por tanto, puede ser, subsistir, sin el cuerpo pues la operación sigue al ser. Esto revela que la naturaleza última del alma humana se corresponde con la de una sustancia incorpórea, una sustancia espiritual, en la que no cabe composición alguna de materia y forma pero que, a su vez, es forma del cuerpo. Santo Tomás concluye que el alma humana es, a un tiempo, forma del cuerpo y una realidad subsistente, un *hoc aliquid*³⁸. Esta visión del alma humana es por completo original de Santo Tomás. Ella afirma el carácter formal del alma y su necesaria unión con el cuerpo (la mayor perfección del alma, dice Tomás, consiste en estar unida al cuerpo, no separada de él) porque su naturaleza no se completa sin esta unión; pero rescata con máxima profundidad y radicalidad la espiritualidad del alma humana.

1. 4. 2. *La unión del alma con el cuerpo como exigencia de la misma naturaleza del alma.*

El alma humana, sustancia espiritual, realidad subsistente, se une al cuerpo como una forma a su materia. En efecto, siguiendo la línea proveniente del aristotelismo, el alma humana es para Santo Tomás, según vimos, una *forma corporis*. Ella es el principio formal que anima y organiza al cuerpo. Por ella vivimos, sentimos y nos movemos. La unión del alma con el cuerpo es una unión substancial, como la de una forma a su materia. En la exposición de la *Contra Gentiles* los textos resultan de claridad indubitable: rechazadas las opiniones de Platón y la de los otros filósofos, “resta pues que el alma humana es una sustancia inte-

38. Cf. *Quaestiones disputatae de anima*, 1; *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, 1; *Summa Theologiae* I, q 75 a 2.

lectual unida al cuerpo como forma”³⁹. No menos claro resulta el pasaje paralelo de la *Summa Theologiae*: “Es necesario afirmar que el entendimiento, que es el principio de las operaciones intelectuales, es forma del cuerpo humano. En efecto, lo primero en virtud de lo cual algo obra es la forma de aquello a lo cual se atribuye la operación: así lo primero por lo que sana el cuerpo es la salud y lo primero por lo cual el alma conoce es la ciencia; de donde la salud sea una forma del cuerpo y la ciencia lo sea del alma. La razón de esto es porque ningún ser obra sino en cuanto que está en acto; por consiguiente obra en virtud de aquello que hace que esté en acto. Ahora bien, es manifiesto que lo primero que hace que el cuerpo viva es el alma. Efectivamente, el alma es lo primero en virtud de lo cual nos nutrimos, sentimos, no movemos localmente; e igualmente es lo primero en virtud de lo cual entendemos. Por tanto, este principio por el cual primeramente entendemos, llámese intelecto o alma intelectiva, es la forma del cuerpo humano. Y esta es la demostración de Aristóteles en el II *De anima*”⁴⁰.

Santo Tomás, sin embargo, va más allá de Aristóteles. La unión del alma con el cuerpo es una exigencia de su propia naturaleza pues el alma, si bien es completa en el orden del ser (tiene, como vimos, el ser de una substancia) es incompleta, empero, en el orden de la naturaleza pues su modo connatural de conocer lo inmaterial es a partir de lo material mediante la abstracción de las especies inteligibles a partir de lo sensible para lo que se requiere del cuerpo. El siguiente texto correspondiente al final de la cuestión primera de las *Quaestiones disputatae de anima* resume con r concisión y claridad esta doctrina: “En tanto el alma tiene una operación que trasciende las cosas materiales, su ser

39. *Summa Contra Gentiles* II, c. 68.

40. *Summa Theologiae* I, q 76, a 1, *corpus*.

se eleva sobre el cuerpo y no depende de él; pero en tanto por su naturaleza, adquiere el conocimiento inmaterial a partir de lo material, es notorio que su especie completa no puede ser sin la unión con el cuerpo. En efecto, nada es completo en su especie si no tiene aquello que se requiere para la operación propia de su especie.⁴¹.

Con su robusto realismo, Santo Tomás asume que el único modo connatural de conocer intelectualmente es mediante el paso previo por los sentidos; de allí que tengamos necesidad de ellos y, por ende, de la unión con el cuerpo: “En lo necesario la naturaleza no le falla a ningún ser. Por eso, fue necesario que el alma intelectiva no solamente tuviese la facultad de entender, sino también la de sentir. Pero como quiera que la acción de sentir no se pueda llevar a cabo más que por medio de un órgano corporal, por eso se precisa que el alma intelectiva se una a un cuerpo constituido de tal manera que pueda servir convenientemente de órgano a los sentidos”⁴².

1. 4. 3. *Las potencias del alma.* *Las síntesis funcionales integradoras*

Al tratar de Aristóteles vimos que el Filósofo distingue partes en el alma cada una de ellas en relación con determinadas operaciones. Pero si bien Aristóteles describe con cierta precisión (no obstante el carácter fragmentario que acusa esta parte de su psicología) algunas de esas facultades (los sentidos exteriores, algunos sentidos internos, la facultad intelectiva, etc.) sin embargo no encontramos una noción clara de facultad o potencia del alma. En Avicena el tema presenta un tratamiento más orgánico

41. *Quaestiones disputatae de anima*, 1, *corpus, in fine*.

42. *Summa Theologiae* I, q 76, a 5, *corpus*.

y completo. Comienza señalando que existen entre las acciones del alma múltiples diferencias; por lo tanto es su intención conocer las potencias de las que dichas operaciones proceden y si a cada especie de acción corresponde una potencia que le sea propia o no⁴³. A partir de aquí establece el número y el orden de las distintas potencias del alma según vimos más arriba.

Sin embargo, aun cuando Avicena reconoce que las potencias del alma son principios de las diversas acciones que ésta ejerce, la noción de potencia como principio operativo próximo, distinto de la esencia del alma, no la hallaremos debidamente expuesta hasta Santo Tomás. En varios lugares de su obra se pregunta Tomás si las potencias del alma difieren de su esencia. Esta pregunta alcanza todo su sentido si se tiene en cuenta que, en general, salvo en Dios, cuya operación es su sustancia, en todo ente creado la esencia y la potencia difieren. Pero, respecto concretamente del alma, el Aquinate aporta un argumento más: “Pues el alma, esencialmente, está en acto. Por lo tanto, si la misma esencia del alma fuese el principio inmediato de su operación, todo el que tiene alma estaría siempre realizando en acto las acciones vitales, así como quien tiene alma está vivo. Pues, en cuanto forma, un acto no está ordenado a otro posterior, sino que es el último término de la generación. Por eso, a lo que está en potencia con respecto a otro acto, el estarlo no le compete por su esencia, esto es, en cuanto forma, sino en cuanto potencia. Así, la misma alma, en cuanto subyace a su potencia, es llamada *acto primero* ordenada al acto segundo. Pero el ser dotado de alma no siempre está llevando a cabo acciones vitales. Por eso, en la definición de alma se dice que es *acto del cuerpo que tiene vida en potencia*,

43. “Intentio autem nostra est nunc ut sciamus vires ex quibus proveniunt istae acciones, et an debeat unaquaeque species acciones habere vim sibi propiam an non”. *De anima* I, c. 4.

y, sin embargo, dicha potencia *no excluye el alma*. Por lo tanto, hay que concluir que la esencia del alma no es su potencia, ya que nada está en potencia con respecto a un acto en cuanto que es acto⁴⁴.

Queda, pues, claro que para Santo Tomás, las potencias del alma constituyen principios próximos de operación. El alma es el principio remoto de todas las operaciones del viviente; pero entre el alma como principio remoto y la operación en acto se ha de postular un principio intermedio por el hecho de que el alma no está ejerciendo siempre en acto sus operaciones.

La noción de potencia o facultad es muy importante pues permite una adecuada comprensión de la entera actividad del viviente y del hombre en particular. Hay, en efecto, ciertas potencias que sólo pueden ejercer su acción mediante órganos corpóreos: tales las facultades vegetativas de nutrición reproducción y crecimiento, los sentidos externos e internos, los movimientos apetitivos, sean de la esfera concupiscible o de la esfera irascible. Pero hay otras que, en sí mismas, no requieren de órgano corpóreo, y ellas son el intelecto que aprehende los universales y la voluntad, apetito racional, que apetece el bien *sub ratione bonis*. No obstante no hay en el viviente hiato alguno sino, por el contrario, una perfecta continuidad en las operaciones de tal modo que las operaciones de todas y cada una de las potencias resultan, finalmente, integradas en procesos vitales complejos que se presentan al observador como grandes síntesis funcionales. En la psicología de Santo Tomás, a la unidad substancial del alma con el cuerpo, en el plano entitativo, corresponde una unidad integradora y sintética en el plano de las operaciones. Así, son

44 *Summa Theologiae* I, q 77, a 1, *corpus*. Ver, además, *Quaestiones disputatae de anima*, XII; *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, 11 et alibi.

de destacar la distinción y el orden que Santo Tomás establece entre las diversas potencias; los sutiles análisis que realiza de la vida sensitiva, ya en el orden cognitivo (sentidos externos e internos) ya en el orden apetitivo (la sensualidad y sus movimientos, a saber, las pasiones); la brillante arquitectura de su gnoseología; el examen de la vida volitiva; los enlaces vitales que se establecen entre las facultades diversas del psiquismo inferior y las potencias superiores, el papel central que como puente entre la sensibilidad y la inteligencia juega la cogitativa en el proceso del conocimiento y en el dinamismo del acto voluntario y libre; la adquisición de los hábitos como perfecciones de las potencias. Todos estos aspectos centrales de una psicología unitaria e integradora pues en ella quedan debidamente unidas las instancias más profundas de la vida vegetativa, sensitiva y pasional con las alturas del espíritu. De esta manera, Tomás de Aquino, y con él la escolástica medieval, lleva a su apogeo la Ciencia del alma, casi veinte siglos después de que los primeros filósofos iniciaran el camino de su descubrimiento.

2. EL NACIMIENTO Y DESARROLLO DE LA PSICOLOGÍA MODERNA.

2.1. Christian Wolff y la dificultad capital de la Psicología

Cuando a partir de Christian Wolff la palabra “psicología” pasó a designar, en el uso común, el viejo saber acerca del alma, no sólo se consagró un término desconocido hasta entonces sino también, y sobre todo, como bien recuerda Fabro, se puso “la dificultad capital para la determinación de la naturaleza y de la tarea de la Psicología en las circunstancias culturales actuales⁴⁵”. Es

45. CORNELIO FABRO, *L'anima...*, o. c., página 9.

que junto con aquel término, relativamente nuevo⁴⁶, Wolff legó a sus sucesores y epígonos la distinción (o mejor, separación) entre una *psychologia rationalis* y una *psychologia empirica*. A la primera la situó como parte de una supuesta *metaphysica specialis*; suerte de discurrir “metafísico” acerca de la realidad psicológica que procede *a priori* de un único concepto de alma humana. A la segunda, en cambio, la concibió fundada, *a posteriori*, en la observación de los procesos y de los contenidos de experiencia. Los textos wollfianos, al respecto, son de meridiana claridad.⁴⁷

Este dualismo de objeto y de método tuvo buen suceso (no así, desde luego, la Psicología que se vio perturbada en su desarrollo posterior). A medida que el proceso de la Ciencia Moderna fue reduciendo *toda* experiencia a mera experiencia sensible y mensurable y haciendo de la ciencia fundada en esta experiencia reducida el único modelo válido de conocimiento científico, la separación wolffiana fue avanzando hasta consumarse en el siglo XIX en que la ruptura se hizo definitiva. La psicología empírica de Wolff pasó a llamarse, sin más, a partir de los fisiólogos y de los filósofos decimonónicos, *psicología científica* por completo independiente de la *psychologia metaphysica* y ajena a ella.

Pero la empresa de Wolf no hubiera sido posible sin el clima signado por el racionalismo y el empirismo que va a caracterizar

46. Rodolfo Goclenio y su discípulo Otto Casmann, hacia fines del siglo XVI, utilizaron la palabra psicología como título de sus obras. Cf. RUDOLPHUS GOCLENIUS, *ψυχολογία hoc est de hominis perfectione, anima et imprimis ortu huius Commentationis variorum...*, Marburgo, 1590; OTTO CASMANN, *Psychologia anthropologica seu animae humanae doctrina*, Hannover, 1594. Cf. *Logica methodo scientifica pertractata: In psychologia rationali ex unico animae humanae conceptu derivamus a priori omnia, quae eidem competere a posteriori observantur*.
47. Cf. *Logica methodo scientifica pertractata: In psychologia rationali ex unico animae humanae conceptu derivamus a priori omnia, quae eidem competere a posteriori observantur*.

todo el desarrollo de la Ciencia Moderna -y la Psicología con ella- a partir de Descartes.

2.2. Breve presentación de Renato Descartes

Explicando el *desarrollo de la filosofía moderna*, escribe el padre Robert Brennan que dicha filosofía “lleva el sello del empirismo y del escepticismo”.⁴⁸ Suele admitirse con certeza segura que *Renato Descartes (1596 – 1650)* es la figura más relevante de la filosofía moderna, no tanto por lo que hizo sino por lo que dejó de hacer; no tanto por lo que construyó sino por lo que destruyó. Despues de Descartes, vinieron importantes figuras como es el caso de *Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, John Locke, George Berkeley y David Hume* y otros filósofos que modelaron diversamente los destinos del pensamiento psicológico moderno. Como afirmé, racionalismo y empirismo son las notas características del período y ambas orientaciones tendrán un poderoso impacto en el nacimiento de la así llamada *psicología moderna*, antecedente inmediato de la *psicología científica*.

La célebre expresión cartesiana *cogito ergo sum* constituyó en el mundo del pensamiento una revolución comparable a la que tuvo lugar en la astronomía con el pasaje del sistema tolemaico al sistema copernicano. Es entonces el sujeto, el yo subjetivo, el que se convierte en el centro del mundo; se trata de la conciencia como única base segura de nuestros conocimientos. Según Descartes, estamos más seguros de ser “alma”, en razón de una experiencia directa o inmediata que de ella tenemos, que de ser “cuerpo”. En efecto, tenemos conciencia del cuerpo solo indirectamente y por vía de mediación a partir de la actividad del alma.

48. BRENNAN, Robert, *Historia de la Psicología*, Morata, Madrid, 1957, p. 101.

El profesor Giorgio Zunini cita la siguiente afirmación de Descartes: *“L’âme, par laquelle je suis ce que je suis, este entièrement distincte du corps, et même plus aisée a connaître que lui”*.⁴⁹ Según el filósofo francés, en comparación con la esencia del alma, la naturaleza del cuerpo (y de los cuerpos) es mucho más ardua y difícil de conocer, y respecto de él (ellos) hasta se podrá dudar; por el contrario ninguna duda cabe respecto del hecho cierto de que tengo conciencia, y de que tengo conciencia de la propia alma. Descartes, entonces, inaugura una profunda división entre la sustancia inextensa, esto es la *res cogitans* (el alma) y la sustancia extensa, *res extensa* (el cuerpo). Ahora bien, en el cuerpo reinan soberanas las leyes de la física y de la química; en el alma solo tienen vigencia las leyes de la conciencia. Por tanto, la esencia del alma es el pensamiento y la esencia del cuerpo (materia) es la extensión en el espacio. Conocida es la sentencia cartesiana *“el cuerpo es una máquina perfectísima”* que no deja de ser tal aún por el hecho de estar controlado por el alma. El equilibrado hilemorfismo de Aristóteles que, aún distinguiendo el alma del cuerpo, con todo los hacía partes de una sola sustancia, en Descartes queda definitivamente roto y se resuelve en términos antitéticos. A propósito de esta tesis fundamental de Descartes, escribe Zunini: *“fra anima e corpo v’è azione scambievole, interazione, per quanto ognuno conservi perfetta indipendenza”*.⁵⁰

Por otra parte, y continuando con el concepto de alma para Descartes, afirmaba éste que ella es todo aquello que está en nosotros y que no podemos concebir como perteneciente al cuerpo; el alma percibe, siente, quiere, y sobre todas las cosas piensa. A

49. ZUNINI, Giorgio, *Psicologia. Scuole di psicologia moderna*, Morcelliana, Brescia, 1983, p. 12.

50. ZUNINI, Giorgio, *op. cit.*, p. 13.

propósito de las emociones, Descartes escribió un pequeño tratado, *Les passions de l'âme*, que aún hoy puede retener un relativo, e histórico, valor psicofisiológico. El órgano de contacto entre el cuerpo y el alma es la glándula pineal, elegida expresamente por Descartes en razón de que ocupa la parte media (central) del cerebro. Así, encontrándose en esa posición privilegiada, la glándula, puede inclinar hacia una u otra parte del cuerpo a los “espíritus vitales”, o bien recoger y agrupar dichos espíritus provenientes de las diversas partes del cuerpo. A partir de estas sumarias consideraciones de Descartes en torno al alma y la glándula pineal, sería erróneo suponer que el alma está como “prisionera” en dicha glándula. Ésta no es sino el *locus* de interacción entre el alma y el cuerpo; es el punto de inserción del alma que, con todo, está presente en todo el cuerpo o bien difundida por todas sus partes por igual.

Conviene retener lo que escribe el P. Brennan a propósito de la obra de conjunto de Descartes en comparación con los grandes maestros clásicos, Aristóteles y Santo Tomás. *“Debemos advertir que la ‘mens’ cartesiana tiene una significación más restringida que el ‘anima’ de Santo Tomás, y más amplia que el ‘intellectus’ tomista. Esta diversa terminología ha dado origen a muchas confusiones. Descartes emplea la palabra ‘mens’ en sentido dinámico, al considerarla como sinónimo de ‘sustancia pensante’”,* mientras que Santo Tomás la usa en sentido entitativo al hacerla equivalente a “alma racional”. Por otra parte, Descartes extiende la noción de ‘mens’ aún a algunos actos sensitivos comunes al hombre y al animal, mientras que Santo Tomás limita su sentido operativo a los fenómenos propiamente humanos y racionales, como son el pensamiento y la volición. *Al llegar a este punto de la historia de la Psicología, podríamos decir que la Psicología ha perdido su ‘anima’ y ha encontrado su ‘mens’.* Más adelante perderá también su ‘mens’, cuando a la conciencia – que los cartesianos suponían ser la cima y el núcleo

*del alma y de la mente - se la considere únicamente como una reliquia del pasado".*⁵¹ Hasta aquí el autor citado.

Importante afirmación que nos pone en la pista de la gran escisión que luego consumará -como adelantamos- la obra del filósofo racionalista alemán *Christian Wolff*. Con Descartes, en efecto, la psicología comienza a perder su unidad como ciencia del alma y se fragmenta en dos grandes divisiones que marcarán la tendencia de toda la subsiguiente *psicología científica*. Esas dos divisiones, irreconciliables, son, por una parte, una suerte de *espiritualismo* o, si se prefiere, un *conciencialismo* radical para el cual solo puede pensarse y formularse una psicología de los "fenómenos concientes" reductibles al pensamiento, "claro y distinto". Por otra parte, y en razón de la idea que el filósofo francés se hace del cuerpo, un *mecanicismo* que deja en manos de la físico-química una serie de fenómenos psicológico-somáticos que los antiguos hubieran considerado, con todo derecho, como parte de la ciencia del alma (filosofía natural del ente vivo). En suma, fracasar en la explicación de las relaciones entre el espíritu y la materia, entre el cuerpo y el alma, es fracasar en la comprensión de los objetivos propios de la investigación psicológica y filosófica sobre el hombre. Para nuestro filósofo, la psicología debía reducirse al estudio de la conciencia individual o a una serie de deducciones matemáticas de la experiencia interna. Olvidó así el estudio objetivo del hombre como totalidad unitaria, contentándose con un análisis impreciso, y frecuentemente imaginario, de los estados de conciencia. Es precisamente este injustificable antagonismo entre cuerpo y alma el que, por un lado, impregnó de tendencias idealistas los estudios psicológicos durante los últimos tres siglos. También, y por otra parte, es el que llevó a muchos psicólogos a la concepción mecánica del alma y, más aún, a

51. BRENNAN, Robert, *op. cit.*, p. 102.

justificar la edificación de una psicología “objetivista” (de los hechos de la conducta, por ejemplo) despreciando la misma alma.

A modo de conclusión, vale la pena citar el siguiente pasaje de Robert Brenann pues resume bien las orientaciones generales que adquiere la psicología moderna a partir de los aportes filosófico-antropológicos de las figuras más relevantes del período. Escribe nuestro autor, *“en el período transcurrido entre Descartes y Hume, se manifiestan ostensiblemente las desastrosas consecuencias de la doctrina del dualismo absoluto de la materia y el espíritu. Al intentar resolver este problema, aparecieron sucesivamente el monismo panteísta de Spinoza; el monismo materialista de Hobbes, Locke, Condillac y La Mettrie; el materialismo parcialmente idealista de Leibniz; el monismo totalmente idealista de Berkeley, y el fenomenismo completo de un David Hume. Y el término de todo este curso fue la negación de la naturaleza sustancial, tanto del espíritu como de la materia”*⁵².

2.3. El sensismo y el asociacionismo ingleses

2.3.1. *El sensismo de John Locke*

El filósofo *John Locke* (1632 – 1704) puede considerarse como el fundador y el máximo representante del empirismo inglés, escuela que tuvo un gran auge y ejerció un notable influjo aún fuera de Inglaterra. De hecho, hubo un tiempo en el que las teorías de Locke formaban parte de los argumentos habituales que se discutían en los discursos de salón. Además, el empirismo inglés fue una de las bases importantes para el desarrollo del gran movimiento enciclopedista francés. El éxito del empirismo, en general, y de las teorías de Locke en particular obedece a una razón casi exclusiva: el carácter sencillo, simple y elemental de su doctrina.

52. BRENNAN, Robert *op. cit.*, p. 114.

En primer lugar, no debe pensarse que entre empirismo y racionalismo haya diferencias sustanciales en lo concerniente a la actitud general frente a la nueva mentalidad que se va imponiendo. Más aún, los empiristas no están fuera de la mentalidad racionalista, que es la propia y específica de la filosofía moderna. *“Otro fruto de la influencia cartesiana fue el empirismo inglés. Ya desde sus principios, la filosofía inglesa acusaba tendencias empiristas”*, asegura el P. Brennan.⁵³ También ellos – los filósofos ingleses – pretenden hallar la verdad en el análisis de la razón y admiten asimismo que la realidad posee en sí una estructura racional. Con todo, no se aplican a un análisis de las ideas ya elaboradas por la razón sino al examen de cómo elabora la razón sus contenidos y de qué primeros elementos parte. La razón no será para los empiristas una suerte de reservorio de ideas o de principios sino más bien un mecanismo cuya estructura hay que conocer para saber así el origen de lo real.

Por esta razón Locke desconfía del método adoptado por Descartes, consistente en examinar las ideas del pensamiento para aprehender en ellas la realidad inmediata e indudable. El método cartesiano suponía la existencia en el alma (sustancia pensante) de ideas innatas – que nacen con el mismo espíritu – esto es, no procedentes de la experiencia sensible, o del conocimiento proporcionado por los sentidos. A decir verdad, Descartes no creía que los sentidos pudieran proporcionarnos ningún tipo de conocimiento. Para el francés las ideas matemáticas, la idea misma de Dios, son innatas, nacemos con ellas. Locke rechazará esta tesis y demostrará que el espíritu no posee ideas innatas y que, por el contrario, adviene a este mundo como una *tabula rasa* (papel en blanco) en que nada se ha escrito. Todo proviene de la experiencia, de los datos que nos proporcionan nuestros sentidos, que es

53. BRENNAN, R., *op.cit.*, p. 106.

lo primero que adquiere el espíritu del hombre cuando es niño. Notablemente, Locke se apoya, para sostener su tesis, en una vieja fórmula escolástica de cuño aristotélico, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (nada hay en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos). Es verdad que el aforismo es de cuño aristotélico pero los empiristas lo usan en un sentido distinto que probablemente hubiera alarmado al maestro de Estagira. Locke y el empirismo, al enunciarlo, no pretenden sostener que la idea sea algo distinto de la sensación que necesita de la previa existencia de ésta para ser elaborada. Al contrario, la “idea” no es otra cosa que sensación y nuestras elaboraciones mentales no son sino complejos de sensaciones, esto es, construcciones que se forman a partir de variadas combinaciones de éstas. Los aristotélicos y tomistas no hubieran aceptado jamás una proposición como esta. Para el realismo clásico las ideas, sí, se obtienen por abstracción a partir del conocimiento sensible de las cosas singulares. Pero la idea (concepto) es una representación universal y abstracta de la esencia de un ente particular. Nunca podría confundirse con la sensación, cuya entidad permanece atada al dato sensible singular, sin caer en un grosero materialismo.

Para nuestro filósofo, Locke, la *sensación* es la unidad psíquica por excelencia, lo único verdaderamente real a partir de la cual se originan todos los conocimientos. De allí el carácter de *sensista* que se le atribuye a esta filosofía de la experiencia pura y a esa psicología de la sensación como única realidad del espíritu. Pero hay más aún. Locke designa con el nombre genérico de “idea” a todo producto del espíritu o hecho psíquico, tanto a lo que nosotros llamamos sensación como a lo que entiendeos por percepción o por imagen, por recuerdo o por idea propiamente dicha. Escribe el P. Fabro que “l’ “idea” é per Locke ciò che la mente apprende degli oggetti in dipendenza immediata o mediata di un’eccitazione ricevuta dall’esterno sopra qualche parte

del corpo. L'idea allora è - y cita a Locke – “ciò che la mente percepisce in se stessa, ed è l'oggetto immediato della percezione, del pensare, o dell'intendere”; essa ha per corrispondente la qualità del corpo soggetto che l'ha provocata”.⁵⁴

Esta cualidad unívoca de la noción de “idea”, aplicable tanto a las sensaciones como a los recuerdos, los productos de la capacidad imaginativa o las mismas elaboraciones intelectuales, sumada a la primacía de la “sensación” como única forma válida y aceptable de conocimiento, echan las bases de una psicología que va acentuando uno de los derroteros abiertos por la brecha cartesiana. Lentamente se irá conformando una mentalidad biologista y aún materialista a partir de las premisas del empirismo en cuanto al modo de elaborar el conocimiento y también en lo concerniente a los contenidos de dicho conocimiento.

Pues bien, antes de pasar a la clasificación de las ideas, vendrá apuntar alguna noción respecto del proceso de formación o desarrollo de las ideas en el espíritu. Los momentos esenciales de ese proceso son dos, primero, la acción física del estímulo sobre el órgano sensorial y la impresión recibida en el alma, indicada como sensación (ideas de *sensación*); segundo, la impresión que recibe el alma cuando reflexiona sobre los contenidos que ella tiene en sí (ideas de *reflexión*). Las primeras, ideas de sensación, informan al alma sobre la naturaleza de las sustancias corporales; las otras (reflexión) informan sobre las sustancias espirituales y constituyen la percepción interna.⁵⁵ Locke formula una doble clasificación de las ideas. El primer término de la clasificación las divide en “*ideas simples*” e “*ideas compuestas*”. Las primeras son las sensaciones y ellas son, como dijimos, el dato

54. FABRO, Cornelio, *La Fenomenología della Percezione*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni (RM), 2006, p. 70.
55. FABRO, Cornelio, *op. cit.*, pp. 70-71; BRENNAN, R., *op. cit.*, p. 107.

originario y verdaderamente real que posee nuestro espíritu. Es decir, el espíritu, antes de ser informado por una sensación no es nada; cuando recibe una sensación, podrá definirse a sí mismo como esa sensación recibida, porque ninguna otra cosa había en él. Después, por el trabajo de la memoria, poseería varias sensaciones a un mismo tiempo y aprendería a distinguirlas entre sí y a sí mismo de ellas. Finalmente, por un complejo trabajo asociativo o combinatorio de diversas sensaciones, forjaría las “ideas compuestas”, el segundo componente de esta clasificación primera. ¿En qué consisten estas ideas? Ellas no son sino combinaciones de ideas simples que construye nuestro espíritu por mecanismos asociativos que solo en él residen. Aquí está enunciado ya el germen del principio *asociacionista* que con razón se le atribuye al empirismo inglés, al igual que el *sensismo*, comentado un poco más arriba.

El segundo término de la clasificación de las ideas sostiene que hay “ideas primarias” e “ideas secundarias”. Con esta clasificación Locke pretende examinar la naturaleza de los sensibles con los que trabajan nuestras sensaciones. Y afirma el filósofo que son *secundarias* aquellas ideas cuyos sensibles sólo se hacen patentes a un sentido, y solo a uno. Así, un color que sólo puede verse; o un sonido que no puede sino oírse. No se ve un sonido, ni se oye un color. En cambio, son *primarios* los sensibles que se manifiestan a varios sentidos. Así, por ejemplo, el movimiento, la figura de las cosas, la extensión, que pueden verse, pero también tocarse. Ahora bien, Locke estima que solamente son reales las cualidades primarias de los cuerpos, no así las cualidades secundarias (colores, olores, sabores, etc.), que son sólo modos de reaccionar de nuestro espíritu. “*Las ideas de las cualidades primarias de los cuerpos son retratos de ellas (resemblances) y sus ejemplares (patterns) existen realmente en los cuerpos mismos, mientras las ideas producidas en nosotros por las cualidades secundarias para nada se asemejan a ellas: en los cuerpos no*

existe nada semejante a tales ideas (secundarias)”, sentenciará Locke.⁵⁶ Por eso y con buena precisión, comentando el empirismo en general y en particular esta última clasificación de las ideas propuesta por Locke, Fabro rotula el sistema general del filósofo inglés como el de la “*fragmentación del objeto*”.⁵⁷

Es evidente que el empirismo de Locke tiene importantes consecuencias para la filosofía y para la constitución de una nueva psicología también. La gnoseología empirista solo admitirá el conocimiento mediante la experiencia. En efecto, solo existe lo concreto y sensible; las ideas son meras elaboraciones que en nuestra mente sufren las sensaciones y no responden a nada en la realidad. Todavía será posible en Locke, y en el empirismo en general, un conocimiento completo de la realidad; sin embargo, este conocimiento ha de adquirirse por la experiencia concreta, porque ni poseemos ideas innatas ni nuestros conceptos representan nada real y estable para poder derivar de ello, por deducción, verdadera ciencia.

También se vislumbra en Locke otra consecuencia importante que tendrá una profunda influencia en la historia subsiguiente de la psicología. Se trata de la posibilidad de estudiar la vida del espíritu por el mismo procedimiento experimental y matemático con que las ciencias físicas estudian a la naturaleza. Si en la mente no hay más que sensaciones que se asocian, componen o dividen, según hábitos o mecanismos del espíritu, podrá tratarse la psicología de modo análogo a como la física estudia los átomos y sus leyes, o la astronomía los astros y sus movimientos. Además, podrán cuantificarse los hechos psíquicos y estudiarse matemáticamente. Las sensaciones se encuentran *asociadas* en el espíritu, o la conciencia, y las características y leyes que rigen dichas asociaciones pueden establecerse mediante un procedimiento

56. FABRO, C., *op. cit.*, p. 73.

57. FABRO, C., *op. cit.*, p. 70.

riguroso. De allí el *asociacionismo* que pretende estudiar los fenómenos psicológicos al modo físico-matemático, como una de las ciencias naturales: la psicología experimental.⁵⁸

2.3.2. El “idealismo psicológico” de George Berkeley

Hemos visto como Locke distinguía cualidades o “ideas” primarias – existentes en los objetos – y cualidades o “ideas” secundarias, elaboradas por la mente y solo existentes en nuestro espíritu. En esta observación se descubre cómo, a pesar de la bella y sencilla seguridad de la doctrina empirista, las cualidades secundarias de los objetos deben haber sido expresamente introducidas en razón de que no existe una relación directa entre el objeto y la sensación. El hombre conoce solamente las modificaciones de su espíritu y el mundo exterior no existe sino en apariencia. En efecto, y puesto que las “ideas” son la única fuente de conocimiento y la mente no tiene en sus pensamientos otro objeto inmediato que las propias ideas, se presenta el siguiente dilema: ¿conocemos cosas o ideas? En otras palabras, ¿existen o solo cosas o solo ideas? El desarrollo histórico de la doctrina de John Locke ha puesto en evidencia las consecuencias de este dilema irresuelto. Y es aquí donde entra en juego la segunda de las figuras importantes del empirismo inglés: el obispo anglicano George Berkeley.

George Berkeley (1685 – 1757) extraerá las consecuencias de los principios puestos por Locke. En efecto, es el primer filósofo que deriva de la actitud general racionalista su consecuencia natural, a saber, el *idealismo*. El Padre Brennan es categórico al afirmar que “*la filosofía de Berkeley es tan exageradamente idealista que llega a la negación absoluta de la realidad de la*

58. BRENNAN, R., *op. cit.*, pp. 108-109.

materia".⁵⁹ El obispo Berkeley acepta con Locke que las cualidades secundarias – sensaciones privativas de cada uno de los sentidos tomados específicamente – son meramente subjetivas. Puras reacciones del espíritu. Ahora bien, aceptado esto no ve razones serias para no aceptar que las cualidades primarias también sean subjetivas. Dicho de otro modo, no ve él ninguna razón para atribuir realidad exterior a las cualidades primarias. En rigor de verdad, nuestro espíritu trata solo con “ideas” (las sensaciones y sus compuestos); nosotros suponemos que ese mundo ideal, mental, es representación de otro mundo que es exterior a nosotros mismos. Pero ese mundo objetivo no lo ha visto nadie, porque nadie ha salido jamás de su propia mente. ¿Por qué afirmar, entonces, lo que nunca se ha visto ni, por principio, es posible ver? Puedo suponer – sostiene Berkeley – a ese mundo exterior a mi mente como se me antoje; siempre será una suerte de ilusión en la que debo creer porque nunca traspondré yo – ni nadie – los límites del propio conocimiento para comprobarlo. La consecuencia es, para Berkeley, el idealismo absoluto, que consiste en negar la existencia de una realidad exterior a la mente o, como dice él, en que el ser de las cosas consiste en ser percibidas. Es el famoso aforismo con el que Berkeley ha ingresado en el salón de los filósofos citables, a saber, el “ser es ser percibido” (*esse est percipi*). Las cosas existen en tanto que son percibidas por mí, cuando dejo de percibirlas, dejan de existir, porque su ser no era otro que mi percepción de ellas. En síntesis, “*todas las cosas son ideas y todas las cualidades de la materia – tanto las primarias como las secundarias – se resuelven en fenómenos mentales. ’Esse est percipi’: existir es ser percibido; la materia no tiene existencia; solo el espíritu existe o es real. Estudiando a Platón, se convenció Berkeley de que los seres sensibles tienen*

59. BRENNAN, R., *op. cit.*, p. 112.

una naturaleza incierta, mutable y en perpetuo vaivén, y, consiguientemente, de que el conocimiento es una especie de opinión. Si tenemos ideas, tienen éstas que provenir de Dios. Y si esas ideas permanecen aún durante nuestros estados de inconsciencia es porque se conservan vivas en la mente divina".⁶⁰

Este idealismo berkeleyano es el que se conoce en filosofía con el nombre de *idealismo psicológico*. Como los empiristas parten del análisis del espíritu individual, concreto, la consecuencia de Berkeley es que el ser de las cosas es creación de su propio espíritu individual; es decir que solo él (Berkeley) existe, y lo demás existe solo en cuanto percibido por su espíritu. Debe, por lo tanto, distinguirse este idealismo de aquel otro que algunos autores denominan *lógico*, que supondrá a la realidad creación del espíritu, pero del espíritu humano o razón en general – razón absoluta en Hegel – de la que participan todos los hombres.

Empero, cabe aún un último paso en este proceso de elaboración de las notas salientes de la psicología moderna a partir del sensismo de carácter subjetivista y del asociacionismo. Recuérdese que el análisis demoledor de los empiristas británicos, aún cuando está dirigido contra el innatismo de la psicología cartesiana, sin embargo, se mantiene dentro de las premisas generales de la actitud racionalista de la filosofía de la época. Y el último paso previsible dentro de las premisas empiristas lo dará el filósofo escocés David Hume.

2.3.3. Fenomenismo y escepticismo en David Hume

Locke había concluido de su examen que solo una clase de los datos sensibles tienen un fundamento en la realidad. Y Berkeley, como vimos, dando un nuevo paso, negó objetividad a todo

60. BRENNAN, R., *op. cit.*, pp. 112-113; FABRO, C., *op. cit.*, pp. 76-78.

conocimiento: sólo existe el espíritu individual como sujeto o sustancia de los fenómenos psicológicos y los propios fenómenos psicológicos causados o producidos por el espíritu. En efecto, el obispo anglicano irlandés había dejado sobre un terreno peligroso el problema de la percepción y del conocimiento en general al exponerlo al idealismo y solipsismo de carácter monista. Es verdad que Berkeley había evitado extraer las peores consecuencias de sus premisas recurriendo a un salvataje extremo cual era el recurso a Dios, primer principio del orden inteligible. Este recurso, que afirmaba la dependencia de nuestro conocimiento respecto del de Dios, lograba salvar, de algún modo, la consistencia del objeto, que era “dado” en la percepción. En cierto modo, se había perdido la objetividad “exterior”, es decir la correspondencia entre las ideas y el mundo externo; sin embargo, permanecía aún la objetividad que podría llamarse “interna” (o interior), constituida por la unidad, o unificación de valor absoluto, que las ideas conservaban en razón de estar asociadas a la ejemplaridad de las ideas divinas. Pero, Hume será el encargado de derribar este último y frágil resto de realismo perceptivo.⁶¹

David Hume (1711 – 1776) es, en efecto, el último gran representante del empirismo inglés. Y ciertamente es el que llega más lejos. Si tenía razón Locke en que no debe admitirse más que la experiencia sensible, entonces hay que convenir en que nadie vio nunca lo que llamamos *sustancia*, ni lo que conocemos por causalidad, ni tuvo de ello ninguna clase de percepción sensible. Esta pantalla que tengo ante mis ojos me es conocida por una serie de impresiones: visual, una, que es el color negro de sus bordes; otra táctil de suavidad; otra olfativa que es el olor del acrílico y así siguiendo. Así, yo no conozco más que estas “cualidades” pero debo admitir que todas ellas son como “accidentes” de un suje-

61 FABRO, C., *op. cit.*, p. 79.

to común, sustancia, que es *esta pantalla*, un objeto que supongo idéntico y permanente aunque el color varíe si se le confiere otro color, aunque su superficie se altere, aunque se diluya aquel olor, etc. En suma, yo no he visto nunca esa sustancia *pantalla*, ni puedo verla, pues mis sentidos no me informan más que de esas cualidades sensibles. ¿Por qué entonces admitir como real lo que no he visto?

Otro tanto sucede con el concepto de *causalidad*. Percibo, por ejemplo, que el calor dilata un cuerpo y digo que “el calor causa la dilatación de dicho cuerpo”. Pero la causalidad no la he visto ni nadie puede verla. Si quiero ser exacto en mi testimonio, podré decir solamente que a un aumento de temperatura ha seguido una dilatación en ese cuerpo, pero no me será lícito interponer ese nexo de causalidad del que nada sé por experiencia. ¿Para qué conferirle realidad a un presupuesto del que solamente puedo creer? De las sensaciones es imposible entonces argumentar la existencia de los objetos, es decir de la realidad.

Ni la idea de sustancia ni la de causalidad tienen un fundamento real, según el filósofo escocés. La consecuencia cae de madura: Berkeley cometió un exceso al admitir que yo soy una sustancia respecto a los hechos o fenómenos psicológicos, y que esos fenómenos psicológicos son causados por mi espíritu, esto es, reconocen en mí su causa. En rigor de verdad, solo puede admitirse la existencia de los fenómenos mismos. La realidad y el sujeto psicológico se han disuelto a manos del empirismo en una sucesión de fenómenos sin nada que pueda vincularlos más allá de la simple sucesión y graduación. La psicología no será sino una colección más o menos arreglada o combinada de hechos o fenómenos psíquicos. La conclusión del empirismo inglés en Hume no llega solo al idealismo y al escepticismo sino que roza los límites del nihilismo. El *idealismo* de George Berkeley y el *escepticismo* de David Hume provienen lógicamente del *sensismo* de John Locke.

Atinadamente concluye Brennan que con Hume “llegamos a la realización completa de la obra psicológica de Descartes: primero, la separación cartesiana entra la materia y el espíritu; segundo, la negación de Locke de toda realidad material, exceptuando solamente las cualidades primarias; tercero, la negación de Berkeley de toda realidad material, sin excluir las cualidades primarias; finalmente, la negación de Hume de toda realidad material y espiritual, admitiendo solamente los fenómenos de conciencia (...). En psicología, y en general en todas las ramas de la filosofía, Hume es un fenomenista y un escéptico. El alma y la materia son fenómenos. Entre causa y efecto no hay verdadera conexión ontológica. Por consiguiente, tampoco es posible probar la libertad humana. Nada hay permanente en el mundo de la experiencia, nada puede justificar nuestras conjeturas acerca de las cosas que no caen bajo el dominio de los sentidos”.⁶² “Nulificación” del ente real llama Fabro al escepticismo y al fenomenismo de Hume.⁶³

Las doctrinas empiristas de los tres filósofos sumariamente comentados, y sus profundas consecuencias en el ámbito de la psicología, aplican una crítica progresiva y radical a los postulados metafísicos del racionalismo cartesiano y continental en general. El empirismo no es una doctrina positiva sino más bien destructiva. Es un paso atrás en la decadencia del pensamiento y tuvo como misión histórica señalar las contradicciones y los abusos del racionalismo y como término natural de su desenvolvimiento el escepticismo. Ahora bien, puramente destructor tuvo, como todo escepticismo, una misión histórica concreta: aguzar y depurar la corriente ideológica dominante y hacer posible así un sistema profundo y coherente que ofreciera una solución adecua-

62 BRENNAN, R., *op. cit.*, p.113-114; FABRO, C., *op. cit.*, pp. 84-90.

63 FABRO, C., *op. cit.*, p. 79.

da y comprensiva a las objeciones y aporías internas de ambos sistemas (racionalismo y empirismo). La solución lógica y superadora de dichas filosofías será otro sistema, profundo, original y que dejará una huella casi indeleble por largo tiempo en el pensamiento filosófico y aún en la psicología. Se trata del sistema de *Emmanuel Kant*.

3. LA PSICOLOGÍA CIENTÍFICA

3.1. Wilhem M. Wundt y el laboratorio de Leipzig

Esta Psicología científica nace y se desarrolla, fundamentalmente en Alemania, en la segunda mitad del siglo XIX bajo el influjo de la fisiología y de la neurología. El nombre de Wilhem M. Wundt (1832-1920), está, sin duda inseparablemente ligado al origen de esta Psicología. Considerado muchas veces como el padre de la psicología experimental, Wundt fue el fundador del célebre laboratorio de Leipzig en 1879. Estudio en Heidelberg, donde fue ayudante de laboratorio de Von Helmholtz. En 1874 se traslada a Zurich y poco después a Leipzig. En 1873-74 escribe la primera edición de *Elementos de psicología fisiológica*, obra que fue reescribiendo y aumentando a medida que se desarrollaban los experimentos en el laboratorio y a través de sus sucesivas ediciones. Los principios expuestos en este libro fueron también desarrollados de manera más sencilla en el *Compendio de psicología*. Si bien trabajó siempre bajo los lineamientos de la introspección y la experimentación, consideraba que los procesos mentales superiores (arte, lenguaje, costumbres, etc.) sólo podían estudiarse a través de los “productos sociales”, de ahí surge su obra *Psicología de los pueblos*, en diez tomos. Además de la influencia ejercida por la fisiología y la psicología fisiológica de Von Helmholtz, Weber y Fechner, por ejemplo, por una parte, Wundt recogió la influencia de la teoría de la evolución de

Darwin y de la metafísica de Arthur Schopenhauer por otra. Así al desarrollo de una psicología experimental que en sus estudios sobre la emoción y la sensación registraba variaciones fisiológicas e impresiones y observaciones realizadas por introspección, acompañaba una idea de la voluntad como no necesariamente consciente y como el instrumento que nos adapta a las situaciones. Así hasta los actos reflejos tenían una “finalidad”: originalmente han sido voluntarios. Pero la gran división entre lo que puede pasar por el laboratorio y lo que no, marca el campo de la psicología de la época.

3.2. Elementos que configuraron la Psicología Científica

En la constitución de la psicología científica en el siglo XIX confluyeron una serie de ingredientes que conviene reseñar:

a) *Filosóficos*. Sin duda, no puede dejar de mencionarse, en primer término, la influencia que el *racionalismo cartesiano* ejerció y viene ejerciendo sobre el desarrollo de toda la ciencia moderna. El dualismo alma – cuerpo (*res extensa - res cogitans*) es la herencia más difícil de remontar y, en definitiva, la fuente original de todas las dificultades que analizaremos. Súmese a este dualismo el *parallelismo psicofísico* insinuado por Leibniz y desarrollado por Spencer y Bain. Por otra parte, a partir de Descartes, la ciencia se verá tensada entre el *empirismo* y el *racionalismo*. El *sensacionismo* es una corriente que deriva del empirismo la cual confía sumamente en la sensación y en la que sus principales intereses y objetos de estudio son la sensación y la percepción. Junto con esta teoría encontramos el *asociacionismo* movimiento teórico nacido a mitad del siglo XVIII de la mano de Hartley. Esta teoría es considerada por algunos autores como el primer movimiento o “escuela” estrictamente psicológica. Fueron John Stuart Mill y Alexander Bain quienes prepararon el terreno para el surgimiento de la psicología como disciplina independiente. En principio, son estas las corrientes filosóficas que

más han influido y determinado el desarrollo de las investigaciones realizadas por fisiólogos como Johannes Müller o Hermann Von Helmholtz que contribuyeron a la creación de la psicología experimental, sobretodo la vertiente empirista. Henryk Misiak caracteriza a la nueva psicología científica como dualista, empírica, experimental, sensacionista y asociacionista.

b) *Fisiológicos*. La fisiología aportó durante el siglo XIX grandes progresos en el conocimiento del sistema nervioso que tuvieron una importante repercusión en la psicología. Johannes Müller siguió las investigaciones realizadas por Charles Bell y Francois Magendie en el campo de los nervios y la conducción nerviosa y le llevaron a distinguir cinco clases de nervios relativos a los cinco sentidos. Cada uno de éstos podía transmitir un tipo de sensación específica. Johannes Müller es considerado como el padre de la fisiología alemana. De su modelo experimental partirá una escuela que dejará huella en distintos enfoques de la psicología. Sus discípulos fueron Herman Von Helmholtz, Emil Du Bois Reymond y Carl Ludwing, entre otros. Cabe destacar el trabajo realizado por uno de los grandes científicos del siglo XIX, Herman Von Helmholtz (1821-1894), en el terreno de las mediciones del impulso nervioso (la electricidad) descubierto por Reymond porque contribuyeron al desarrollo de los denominados “tiempos de reacción”, que serían foco de estudio de la naciente psicología experimental. Para Wilhelm Maximiliam Wundt, discípulo de Helmholtz, la medición del sentido del tiempo pasó a ocupar un lugar importante en sus investigaciones en el Laboratorio Psicológico de Leipzig en 1879 a partir de donde la psicología experimental se independizó. También es importante mencionar la investigación llevada a cabo, por Helmholtz, sobre la fisiología de la óptica y la acústica que le llevaron a formular la teoría de la *inferencia inconsciente*, la cual afirma que lo que percibimos en un momento dado es al combinación de pasado y presente, en donde el sujeto interpreta lo que percibe por los sentidos. Como vemos el estudio de los órganos de los sentidos

recibió un fuerte interés por parte de los fisiólogos, porque la influencia empirista había hecho de la sensación el soporte de todo el conocimiento, y daba relevancia a los órganos sensoriales que eran los que captaban la información del mundo exterior.

c) *Psicofísicos*. Los fisiólogos del siglo XIX ocupados con el conocimiento sobre la anatomía y la fisiología de los órganos sensoriales, aprendieron a manipular la estimulación exterior para observar las sensaciones que producía y los cambios que ocurrían en el organismo cuando éste recibía los estímulos. De esta manera, se iniciaba la utilización de una metodología más precisa y rigurosa que apostaba por el control experimental. Esta metodología influirá en la obra de Wundt y en su Laboratorio de Leipzig y ayudará en el nacimiento de la psicología científica. Gustav Theodor Fechner (1801-1887) creó una nueva disciplina, la *psicofísica*. La psicofísica se divide en dos: la *externa* (consistía en el estudio de las relaciones que se podían medir entre la sensación y la estimulación exterior) y la *interna* (consistía en el estudio de las relaciones directas entre la sensibilidad y los cambios producidos en el sistema nervioso). Fechner llevó a cabo la primera investigación sistemática en psicología experimental y mostró que el control de la estimulación exterior permite la manipulación de las sensaciones. El *umbral sensorial* es la capacidad de respuesta del individuo a los estímulos, el límite que estimula al órgano sensorial. La investigación y los experimentos realizados por Ernst H. Weber (1795-1878), profesor de anatomía y fisiología de la Universidad de Leipzig, influyeron en los de Fechner en cuanto que le permitieron institucionalizar la psicofísica como disciplina específica. Weber trabajó fundamentalmente con el sentido del tacto y el muscular, concretamente realizó experimentos con la localización táctil, lo que le llevó a establecer el *umbral diferencial*. Entre sus conclusiones: “las diferentes partes del cuerpo eran sensibles en diferente grado, es decir, el umbral diferencial variaba según la zona corporal donde se experimentaba”. A mi entender, durante esta época, las herramientas (la tecnología),

la metodología utilizada y cierto tipo de experimentos realizados estaban en estrecha relación con la epistemología empirista, con los fenómenos de la mente y la relación que mantiene ésta con el cuerpo, lo que llevó a una especialización, y de ésta, empezó a derivar la psicología experimental. Por ejemplo, Johannes Müller era fisiólogo, pero sus investigaciones le llevaron a estudiar la relación entre los nervios y la mente. Sus discípulos siguieron su línea de investigación, profundizando más aún en el terreno de manera que iban apareciendo nuevos descubrimientos y teorías acerca del ser humano que se desligaban de la fisiología por su tema y de la filosofía por su metodología.

d) *Biológicos*. Cabe citar a tres grandes personajes en biología, a Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) quien planteó la hipótesis de que los cambios del entorno son los responsables de alteraciones estructurales en animales y plantas y que estos cambios de estructura pueden ser heredados por sus descendientes. Estos planteamientos fueron conocidos como “*principio de la herencia de los caracteres adquiridos*”; Charles Darwin (1809-1882) consiguió hacer penetrar la teoría del evolucionismo en la sociedad. Darwin transformó la imagen del ser humano, ésta pasó de ser la figura protagonista a ser un organismo más luchando por su supervivencia y dotado de instintos, al igual que el resto de los animales. Demostró que la evolución era un hecho real y que ésta se fundamentaba principalmente en la selección natural. Por último, Herbert Spencer (1820-1903) proclamaba antes que Darwin que la mente sólo podía comprenderse mostrando su evolución, y acuñaba la expresión, “supervivencia del más apto” que más tarde asumiría Darwin. Los descubrimientos desarrollados en esta disciplina, referentes a la evolución de la especie, llevaron a que el objeto de estudio de la psicología se desplazase de la conciencia a otros ámbitos como la adaptación al medio, la supervivencia, el ajuste y la herencia. También surgió la *psicología animal* o *psicología comparada* a raíz de que, se supuso, no

hay diferencias fundamentales entre el hombre y el animal. La *psicología de la adaptación* y la *psicología diferencial* también fueron consecuencia de estos descubrimientos.

4. CORRIENTES ACTUALES EN PSICOLOGÍA.

La aparición de la llamada “psicología científica” significó, pues, un hito trascendental en la evolución histórica de esa disciplina. No sólo la Psicología se separó definitivamente de la Filosofía (concretamente de la Filosofía de la Naturaleza de la que forma parte de acuerdo con la clásica clasificación de las ciencias) adquiriendo de este modo una absoluta autonomía respecto de aquella, sino que, por sobre todo, se inició un camino de progresiva asimilación de la Psicología al modelo de ciencia impuesto por el científicismo positivista. Las características propias de este modelo científico incluyen, básicamente, un fenomenismo ceñido exclusivamente al registro y medición de los fenómenos, un predominio del método por sobre el objeto y una referencia, implícita o explícita, a una suerte de materialismo a-crítico e ingenuo.

Lo que queremos decir es que las sucesivas orientaciones que se fueron dando en el campo de la Psicología responden -a pesar de las diferencias que pueden advertirse entre ellas- a esas características que hemos enumerado. Por eso, tanto en el Psicoanálisis ortodoxamente freudiano cuanto en sus versiones “heterodoxas”, tanto en el *Conductismo* y en la *Gestaltheorie* cuanto en las actuales corrientes del *Cognitivismo*, etc., es posible encontrar rasgos comunes que obedecen a una común visión epistemológica, como veremos más adelante. Desde luego que estamos formulando un juicio genérico que, obviando matices y excepciones, apunta a señalar un aspecto nuclear de la problemática de la Psicología actual. Pero tales matices y excepciones existen y aunque

no los consignemos ahora por comodidad expositiva, se han de dar por supuestos y reconocidos.

Sin duda el psicoanálisis freudiano con sus múltiples variaciones ocupó hasta hace unos años, el centro de la escena de la psicología contemporánea. Sin embargo, no es menos cierto que, a modo de reacción frente al predominio casi absoluto de las corrientes psicoanalíticas se fueron sumando, y se siguen sumando, nuevos actores. Estos nuevos actores abarcan un amplio espectro que va desde la ya mencionada *Gestalt* a las varias escuelas inspiradas, en mayor o menor medida, en la Fenomenología existencial y en las corrientes antropológicas derivadas de ella (von Gebhadt, Frankl, Boss, etc.). Por otra parte, la matriz freudiana está lejos de haberse agotado y, de tanto en tanto, aparecen brotes nuevos. Sin embargo, nuestro análisis de la psicología contemporánea se va a centrar en las dos corrientes que consideramos como las herederas principales de la psicología científica decimonónica. Una, la *Psicobiología* o *Neuropsicología*, disciplina ésta nacida en el interior de uno de los fenómenos científicos más apasionantes del siglo XX, que continúa en el XXI: las *neurociencias*; la otra es la llamada *Psicología Cognitiva*. Entre ambas existen matrices comunes y estrechos vínculos.

Una y otra constituyen objeto de especial interés para nuestra investigación; y esto por una doble razón, histórica y epistemológica. *Histórica*, porque, sin lugar a dudas, ambas representan las corrientes dominantes que imponen, en cierto modo, su sello y su influencia a las demás expresiones de la psicología actual; son, además, las que exhiben un desarrollo más vigoroso, las que pueden ofrecer resultados más contundentes, ligadas como están al extraordinario progreso científico y tecnológico de nuestro tiempo. Por último, son las que mejor expresan el *espíritu de la época* que puede caracterizarse como el predominio abusivo del ya mencionado materialismo ingenuo y acrítico. *Epistemológica*, puesto que la moderna neuropsicología y la psicología cognitiva

con sus imprecisiones epistémicas y sus límites no siempre claros respecto de las neurociencias (las que, a su vez, pretenden invadir y aún sustituir a la psicología) ponen a prueba la posibilidad de la psicología como ciencia, entendida como un saber causal, unitario, con objeto (formal y material) y método adecuadamente definidos así como su carácter de ciencia especulativa y sus proyecciones prácticas. Todo esto impone revisar, pues, los conceptos hoy vigentes respecto del sentido que pueda tener una psicología con pretensiones de saber científico.

4.1. Psicología y Neurociencias

La relación entre Psicología y Neurociencias aparece, en la actualidad, no tanto como el expreso designio de formular una nueva orientación dentro de la ciencia psicológica sino, más bien, como un proceso de continua absorción por parte de las neurociencias de los grandes temas reservados, hasta ahora, a la Psicología. Estamos, así, frente a una suerte de ciencia por sustitución antes que frente a una renovación de la Psicología.

En los últimos veinte o treinta años las llamadas neurociencias (un abigarrado conjunto de disciplinas y de conocimientos relativos a la estructura y a la función del sistema nervioso) han experimentado un avance más que notable. Tal avance -traducido en una inmensa e incesante masa de información científica- no es sólo de carácter cuantitativo, esto es, no significa únicamente un aumento en el número de nuestros conocimientos sobre la materia, sino que es, por sobre todo, de *naturaleza cualitativa*, es decir, que los conocimientos hasta ahora acumulados han cambiado radicalmente *nuestra visión* respecto de los complejos mecanismos neurológicos. La magnitud y la calidad de este fenómeno es tal que, a modo de ejemplo significativo, el período 1990-2000, período caracterizado por la mayor acumulación de progresos, ha sido denominado la “década del cerebro”.

De esta manera, las neurociencias han alcanzado un inmenso prestigio el que, unido a la ya mencionada contundencia de muchos de sus descubrimientos, le ha otorgado una fuerza singular que, hoy, pocas disciplinas están en condiciones de disputarle. Es a favor de ese prestigio y de esa fuerza que las neurociencias han “invadido” el campo colindante de otras ciencias: la psicología, en primer lugar, la patología y la clínica, desde luego, y hasta territorios epistémicos un tanto alejados como la propia antropología. Así, tal vez pese a sí mismas, las ciencias del sistema nervioso están contribuyendo a la formación de una *idea del hombre* que, en muchos y vitales aspectos, se aparta de conceptos y de ideas considerados, hasta hace poco, patrimonio privado de la reflexión filosófica y antropológica. Y no solamente se aparta de ellos sino que hasta, cierto punto, los contradice.

Para citar tan sólo un único aspecto relevante, digamos que la noción de *mente humana* ha resultado la más afectada. Al respecto debe señalarse un hecho de suma importancia: la mente ha pasado a ser un tema de las neurociencias. Ellas se creen, hoy, con justificado derecho a decírnos qué es la mente, cuál es su naturaleza, cuáles sus alcances y qué conexiones y relaciones la ligan a otras esferas de la persona como el amplio y fascinante campo de las pasiones y de las emociones. Hasta el propio problema del *alma* se ve involucrado en semejante proceso. Si esto no es, directamente, psicología y antropología, entonces ¿qué cosa significan estos términos?

Ahora bien; si es cierto que resulta extremadamente difícil discernir en el complejísimo compacto de las neurociencias, líneas directrices fundamentales y orientaciones de base más o menos unívocas, no obstante es posible advertir *algunas constantes* de inmenso valor en relación con el concepto de mente tal como acabamos de plantearlo. Por ahora sólo señalaremos una de esas constantes, nuestro juicio la más importante, a saber, un *indiscutido monismo materialista* que reduce la mente, su natu-

raleza y sus funciones a un epifenómeno exclusivamente material procedente del cerebro concebido como la más maravillosa estructura física del universo. Los trabajos de Richard Gregory (Oxford) y Francis Crick acerca de la percepción y las investigaciones de Anthony y Hanna Damasio (Iowa) acerca de la unión cuerpo-mente y de la sensación, son -entre muchos otros que pueden citarse- ejemplos emblemáticos de ese monismo materialista al que aludíamos.

Para ilustrar lo que decimos trascribiremos dos textos pertenecientes a autores de especial relevancia en el campo de las neurociencias actuales.

En el primero, leemos:

“Teorías en conflicto. Comencemos con el primer rompecabezas neurocientífico que se puede expresar con la pregunta a la que, por el momento, nadie sabe responder: ¿cómo y por qué nosotros humanos tenemos una experiencia subjetiva del mundo? Dice, por ejemplo, Jerry A. Fodor, filósofo de la Rutgers University: ¿cómo es posible que un sistema físico tenga un estado consciente?

“El materialismo de Francis Crick (que en 1953 obtuvo el Nobel por el descubrimiento, junto con James Watson, de la estructura del ADN y cuyo mérito, hoy, es el haber legitimado, con su autoridad, el estudio científico de la conciencia), es, en cambio, radical:

La hipótesis extraordinaria -dice Crick (*La ciencia y el alma*, Rizzoli, 1994)- es que, propiamente, tú con tus gozos y tus dolores, tus recuerdos y tus ambiciones, tu sentido de identidad personal y tu libre arbitrio, en realidad no eres otra cosa que la resultante del comportamiento de una miríada de células nerviosas y de las moléculas en ellas contenidas. Como habría dicho Alicia de Lewis Carroll: no eres más que un paquete de neuronas.

“[...] gran parte del comportamiento del cerebro es emergente, en el sentido que no existe en sus partes separadas como, por ejemplo, las neuronas individuales. Una neurona aislada es, en realidad, más bien, obtusa: y es solamente la contemporánea e intrincada interacción de muchas de ellas la que puede llevar a resultados tan maravillosos”⁶⁴.

Veamos el segundo:

“Ruth me dio una parte de su mente esta mañana. Estoy agradecido, por supuesto, pero no sé dónde ponerlo o, ciertamente, qué es. Supongo que los impulsos residen en el sistema límbico [...] pero no estoy seguro. Mi problema también preocupó a Renato Descartes. Tres siglos atrás, él describió la mente como una entidad extracorpórea que se expresaba a través de la glándula pineal. Descartes estaba errado con relación a la pineal, pero el debate que abrió, impulsó el estudio sobre la relación entre cerebro y mente, que continúa. ¿Cómo influye la mente no material sobre el cerebro, y viceversa?

“Al abordar el tema, Descartes estaba en desventaja. No se dio cuenta de que el cerebro humano es la estructura más compleja en el universo conocido, lo suficientemente compleja como para dirigir los dedos de un pianista en un concierto, para crear un paisaje tridimensional a partir de la luz que cae en la retina bidimensional. No sabía que la maquinaria del cerebro está constituida y se mantiene unida por genes y por experiencias. Y ciertamente no sabía que la versión actual es el resultado de millones de años de evolución. Es difícil entender el cerebro porque, contrariamente a la computadora, no fue construido con fines específicos o teniendo en mente principios de diseño. La selección natural, motor de la evolución, es la responsable.

64. CORRADO PIANCASTELLI, *Alma-mente-cuerpo: la identidad e la subjetividad a las puertas del dos mil; Uomini e idee*, n 1-2/1997, pp. 15 y ss.

“De haber sabido Descartes estas cosas, es posible que él se hubiera preguntado, conjuntamente con los modernos neurobiólogos, si el cerebro es lo suficientemente complejo para dar respuesta al misterio de la imaginación humana, la memoria y el humor. La pregunta filosófica debe ser suplida por los experimentos que hoy están entre los más urgentes, desafiantes y excitantes en toda la ciencia. Nuestra supervivencia y probablemente la supervivencia de este planeta dependen de un completo entendimiento de la mente humana. Si estamos de acuerdo en pensar la mente como un conjunto de procesos mentales antes que como una sustancia o un espíritu, se hace más sencillo llevar adelante los estudios empíricos necesarios. En este contexto el adjetivo (*mental*) es menos provocativo que el sustantivo (*mente*). ”

“Los autores de los artículos de este número especial de *Scientific American* y sus colegas han estado intensificando la búsqueda de la base neuronal de los fenómenos mentales. Ellos parten del presupuesto que los eventos mentales pueden ser correlacionados con modelos de impulsos nerviosos en el cerebro. Para apreciar plenamente el significado de esta premisa, se debe considerar cómo trabajan las células nerviosas, cómo se comunican entre sí, cómo están organizadas en redes locales o distribuidas, y cómo las conexiones entre las neuronas cambian con la experiencia. También es importante definir claramente los fenómenos mentales que necesitan ser explicados. Se han hecho destacados avances en cada nivel de análisis. Extrañas correlaciones han comenzado aemerger, de hecho, entre atributos mentales y patrones de impulsos nerviosos que aparecen y desaparecen en tiempo y espacio, en algún lugar dentro del cerebro”⁶⁵.

65. GERALD D. FISCHBACH, *Mente y cerebro. Los fundamentos biológicos de la conciencia, la memoria y otros atributos de la mente han comenzado a emerger; un pantallazo sobre este profundísimo esfuerzo de investigación*; trabajo publicado en *Scientific American*, 1992.

4.2. La Psicología cognitiva

4. 2. 1. Noción de contexto

Suscribiendo la existencia de una preocupación filosófica y de preguntas fundamentales en torno al conocimiento humano, Rabossi⁶⁶ habla de un proyecto de interfaz entre la filosofía de la mente y la psicología cognitiva. Históricamente el conductismo de la primera mitad del siglo XX puede entenderse como una reacción al proyecto de una psicología fundada en informes introspectivos. La introspección ya no podía ser el método de la psicología científica porque sus informes no son confiables y porque los datos introspectivos nos permitirían estudiar sólo los procesos conscientes⁶⁷. Es decir que, en verdad, con la revolución cognitiva se reabre el interés por los procesos mentales, al parecer marginados en la postura conductista.

Para los pioneros del conductismo la idea era simple: si examinaban cuidadosamente el curso de la experiencia consciente, haciéndole preguntas a la mente, los psicólogos podrían estudiar los procesos mentales en detalle y llegar a dictaminar cuáles son sus componentes básicos⁶⁸. En este mismo planteo, más bien esquemático para muchos, es indiscutible que el cognitivismo es un intento por volver a la interioridad que surge, en parte, como reacción al conductismo y a la noción de “caja negra”. A esta noción (caja negra) podríamos definirla como un sistema de contenido desconocido, con entradas y salidas cuyas estructuras y proce-

66. A. DUARTE Y E. RABOSSI, *Psicología cognitiva y filosofía de la mente. Pensamiento, representación y conciencia*, Madrid, p. 16.
67. G. MACBETH, *Metacognición y atribución de valor. Eficacia del monitoreo metacognitivo en procesos de atribución de verdad, falsedad y novedad (Tesis doctoral)*, Buenos Aires, p. 8.
68. D. GOLOMBEK, *Cavernas y palacios. En busca de la conciencia en el cerebro*, Buenos Aires, p. 53.

sos pueden estudiarse únicamente por inferencia, analizando los egresos que resultan de los ingresos que se aplican.

La pregunta metodológica es entonces ¿cómo penetrar en esa estructura pensante, superando la concepción ingenua de *mente* planteada por el conductismo? El intento resulta complejo dado que los actos mentales no pueden observarse directamente, que son sólo visibles sus manifestaciones exteriores, que el método de autoobservación no se aplica pues la actividad mental es imposible de ver desde el interior; además, el método de conversaciones acerca de lo que el sujeto experimenta no proporciona gran información, pues pocas veces la persona tiene conciencia de sus actos mentales⁶⁹.

Ciertamente, esas fueron las objeciones por las cuales la respuesta conductista también resultó categórica. Watson había consolidado su propuesta en estos postulados: 1) los procesos conscientes, si en verdad existen, no pueden ser estudiados científicamente; 2) la psicología estudia la conducta externa observable; 3) la conducta está compuesta de respuestas elementales y puede ser sucesivamente analizada por métodos científicos naturales; 4) hay siempre una respuesta inmediata a todo estímulo; 5) el programa básico de la psicología es, dado el estímulo, poder predecir la respuesta.

Para el conductismo no es que la mente no exista sino que es inaccesible científicamente (más allá de un giro en la definición del objeto propio de la psicología).

Tenemos así que en la década del '50 del siglo XX confluyen dos hechos de vital importancia para la reincorporación de la idea de *introspección*, a saber, la crisis del conductismo y el surgi-

69. J. CARENA Y L. FERRANTI (comp.) *Un modelo cibernetico para comprender la capacidad informacional de la mente*. En *Aportes de la cibernetica a la psicologia y la pedagogia*, Rosario, p. 198.

miento de la nueva ciencia de la mente⁷⁰. Nueva ciencia cognitiva que está signada por la cibernetica y las neurociencias. Entonces, ante la objeción de que la propuesta cognitiva realiza inferencias acerca de los hechos de conciencia, memoria y pensamiento pero no ofrece experimentos con mediciones ciertas sobre los mismos, la nueva Ciencia de la Mente postula la posibilidad real de estudiar científicamente los mismos procesos mentales que el conductismo había rechazado.

Se produce el reingreso de la introspección a la agenda de la psicología científica. Pero en la vuelta a la interioridad, los teóricos de la psicología prefirieron centrar sus esfuerzos en lo que llamaron el paradigma del procesamiento de la información y abandonaron el objetivo del estudio original que era la construcción humana de significado⁷¹. En consecuencia, el problema de la introspección se ha redefinido y rebautizado en el contexto de la Psicología Cognitiva durante la década de 1970. Se habla desde entonces de *procesos metacognitivos*, definidos en términos generales como cognición de la cognición, o pensamiento del pensamiento⁷².

En la actualidad podemos afirmar que la manera cognitiva de ver las cosas -comprender los procesos y estructuras subyacentes en el pensamiento- llegó a ser muy popular en psicología. Por ello, si nos preguntamos por las raíces filosóficas de los postulados de la ciencia cognitiva podemos afirmar que todo apunta a la postulación del sujeto cognitivo. *El problema que atraviesa todo el planteo de la ciencia cognitiva es el papel del sujeto en el conocimiento. Problema que, de alguna manera busca supe-*

70. G. MACBETH, Op. Cit., p. 9

71. J. BALBI, *La mente narrativa. Hacia una concepción posracionalista de la identidad personal*, Buenos Aires, p. 180.

72. G. MACBETH, Op. Cit., p. 12.

rar la falsa antinomia entre “lo objetivo” y lo “subjetivo” en el conocimiento. Este claro acento peculiar puesto en el sujeto cognoscente -más estrictamente en su cognición- tiene raíces filosóficas anteriores. Sería una gruesa simplificación del problema si situáramos a mediados del siglo XX el inicio de la pregunta por el sujeto y sus procesos en el conocimiento de la realidad.

El procesamiento de la información, lo metacognitivo, el monitoreo, el entrenamiento de habilidades, parecen suponer la idea de *mente*, o en términos más generales, de una función superior a nivel cognitivo. En esta *función superior a nivel cognitivo* se acentúa el proceso (*meta-level*) y no el contenido (*object-level*). Y de la posibilidad de acceso consciente a esos procesos cognitivos depende gran parte de la efectividad misma de la propuesta terapéutica que se sigue de los fundamentos de la teoría cognitiva.

Esta distinción -nivel objetal y nivel procesal- se convierte en una clave de trabajo clínico de vital importancia para algunos autores, si bien -originalmente- las habilidades metacognitivas necesitan ineludiblemente una base de conocimientos específicos sobre la que trabajar.

Los enfoques principales de la psicología académica del siglo XX se han concentrado en la búsqueda de “mecanismos” cognitivos independientes del contenido de aplicación. Queda así de relieve algo que necesita de los contenidos pero que está más allá de ellos. Se puede decir que en la psicología cognitiva como Escuela o aporte sistemático a la ciencia, los primeros brotes se encuentran aquí: en la idea de mente como procesador de información y, por ende, en la distinción entre contenido y proceso. Con la salvedad de que el concepto de “psicología cognitiva” es más amplio que el de “procesamiento de la información”. Lo más general y común que podemos decir de la psicología cognitiva es que refiere la explicación de la conducta a entidades mentales, a

estados, procesos y disposiciones de naturaleza mental para los que reclama un nivel de discurso propio.

4. 2. 2. *La mente como procesadora de información.*

Este paradigma consiste inicialmente en el presupuesto de identificar al pensamiento con el procesamiento de la información como única actividad mental. En este postulado del sujeto cognitivo se puede observar la impronta constructivista de tal gnoseología. Hay una clara preocupación por el sujeto cognosciente, seguramente mayor que por el objeto conocido. Justamente porque está la idea de que ese objeto, para ser conocido, debe ser procesado, debe pasar por la estructura del sujeto. Y este objeto conocido será tal en la medida de los procesos cognitivos por los cuales pasará necesariamente “eso” exterior, lo cual sólo al ser configurado por estas estructuras será cognoscible para el sujeto.

No obstante lo anterior, es claro que no se puede pensar el proceso sin el contenido. Hay una necesidad del contenido para el funcionamiento y consiguiente detección de los procesos. Las estructuras y los procesos se van configurando en el contacto directo con el material a estructurar, es decir, con los contenidos. Tal parece ser la originalidad -traspasada al ámbito terapéutico- de esta corriente: considerar el contenido mental como un “evento” que, en definitiva, sólo interesa en la medida que revela un proceso en juego y que tal proceso puede ser detectado, y reeducado si fuera necesario.

No pocos exponentes de la psicología cognitiva ven en este planteo un tono clásico y tan antiguo como la filosofía. “Epícteto nos dio seguramente un sobrio consejo al animarnos a examinar más de cerca nuestras actitudes hacia una experiencia, mas bien que la experiencia misma. Esta invitación -hecha ya hace unos veinte siglos- fue una sorprendente llamada para fijarse en

el proceso, por oposición al contenido”⁷³. Proceso que -subrayemos- en el ejercicio ordinario requiere del contenido para formularse, replantearse y modificarse. Las disposiciones solas no son suficientes para causar un “evento”. Hace falta ponerlas en acción en el contacto con la realidad. Dada una propiedad disposicional, como por ejemplo, la fragilidad, se requiere que algo pase para que se manifieste dicha disposición⁷⁴.

Así parece también advertirlo Mar Mateos al asegurar que las habilidades metacognitivas necesitan una base de conocimientos específicos sobre la cual trabajar y que, por tanto, se adquiere dentro de determinados ámbitos específicos de conocimiento y están limitadas a esos ámbitos; pero con la experiencia en múltiples dominios es posible que los procesos autorregulatorios específicos se generalicen y puedan terminar emergiendo unos principios metacognitivos generales que contaría con un campo de aplicación más amplio⁷⁵. Aclaración que parece ociosa pero fundamenta el énfasis puesto en el “entrenamiento de habilidades”. Porque en definitiva, por esta justa ponderación entre el proceso y el contenido pasa el estilo propio de la propuesta terapéutica que se ha denominado cognitivo-conductual. Así es como la fisonomía psicológica del sujeto y las configuraciones diagnósticas pasan por la identificación de los procesos, independientemente del contenido que hace de materia prima, o bien de disparador que permite dilucidar la específica estructura procesal.

La expresión más concreta “estilo cognitivo” se refiere a la manera en que una persona procesa información. Y en tal planteo la diferencia no es entre dos tipos de contenido sino entre dos maneras de procesar la información. Se podría hablar de un cier-

73. M. MAHONEY y A. FREEMAN, *Cognición y psicoterapia*, Barcelona, p. 38.

74. DUARTE Y RABOSSI, *Op. Cit.*, p. 259.

75. M. MATEOS, *Metacognición y educación*. Buenos Aires, p. 102.

to estilo de procesamiento. Un estilo es una manera de pensar. No es una aptitud, sino más bien una forma preferida de emplear las aptitudes que uno posee. Esto da lugar a lo que algunos autores denominarán “perfil metacognitivo”⁷⁶.

El cambio radical en la teoría cognitiva es que el foco siempre ha estado en la valoración de los procesos asociados al pensar más que en el contenido del pensamiento. Y aquí se focalizan los planes o procesos metacognitivos rutinarios disfuncionales. Entonces comenzará a tener fuerza aquello de que ‘no es sólo el contenido del pensamiento sino también el proceso y la dimensión metacognitiva de los particulares tipos del pensamiento los que pueden estar implicados en el mantenimiento del problema’.

4.2.3. *Inteligencia artificial. Analogía computacional de la mente humana.*

Si el pensamiento es procesamiento de la información, entonces algo que pueda procesar información, más allá de la actividad mental humana, bien podrá llamarse inteligencia artificial. Esquemáticamente, los pioneros de la inteligencia artificial formularon su doctrina en estos puntos: a) el pensamiento es un caso de procesamiento de información, b) el procesamiento de información es manipulación de símbolos, c) si un ordenador realiza estas operaciones es porque piensa.

Es decir, la pregunta comienza por la posibilidad del pensamiento -entendido en los términos señalados, a saber, como una operación decodificadora del objeto- y continúa con la equiparación de la mente con una máquina de pensar.

Parece que Charles Babbage en 1828 ideó ya una máquina analítica que nunca completó. Pero, de hecho, para el intento de entender cómo funciona la mente resultó de suma utilidad poder

76. A WELLS, *Emotional disorders and metacognition*, Manchester, p. 14.

definirla como un procesador, con leyes físicas y sujeto a la posibilidad de la repetición. Es por demás interesante -cuando no necesario- recurrir a la historia para ver cómo se llegó a algo que hoy nos resulta tan familiar como la cibernética⁷⁷.

Planteado en otros términos, la tesis fundamental es que los procesos cognitivos mentales están constituidos por el tipo de operaciones que realizan esa clase de máquinas. ¿De qué tipo de operaciones estamos hablando? De operaciones formales, vinculadas a la lógica. Entonces, la forma lógica de un pensamiento se puede reconstruir mediante la sintaxis de una representación que la exprese.

La idea central que subyace a este enfoque puede expresarse así: la lógica es una suerte de “residente natural” de la mente. Esto significa que el proceso de razonamiento humano se encontraría gobernado por un conjunto finito de reglas formales de inferencia; y por tanto, la doctrina de la lógica mental supone que el razonamiento es esencialmente un proceso “libre de contenido” por cuanto consistiría en la aplicación de reglas formales de inferencia.

El principio computacional-sintáctico, aplicado a la inteligencia, sería que las conclusiones formalmente válidas son las que se sostienen en virtud de la sintaxis de las oraciones que las componen⁷⁸. Por ello, en este contexto y volviendo a lo planteado, si hay algo que puede procesar sintáctica y formalmente operaciones, logrando correctas inferencias, esto mismo puede llamarse inteligencia artificial o imitación de la mente humana o procesador artificial. Ya Turing aseguraba que se podían diseñar máquinas para evaluar cualquier deducción formalmente válida en ese sentido.

77. P. STRATHERN, *Turing y el ordenador*, Madrid, p. 22-24.

78. J. FODOR, *La mente no funciona así. Alcance y limitaciones de la psicología computacional*, Madrid, p. 16-22.

La inteligencia artificial se entiende como un sistema inferencial artificial capaz de resolver cualquier tipo de problema (como modelo de racionalidad humana). Este parece ser el eje de la comparación actividad mental / resolución de problemas.

El paradigma cognitivo y la inteligencia artificial presuponen entonces la posibilidad de la analogía. En definitiva, la noción misma de “proceso” la presupone. Una analogía es un tipo de correspondencia que desatiende las similitudes “superficiales” entre las representaciones fuente y objetivo, eso es, cualquier comunidad al nivel de atributos de objetos⁷⁹. La esencia del pensamiento por analogía consiste en el descubrimiento de que dos conjuntos de entidades superficialmente diferentes pueden ser comparados en virtud de cotejar sistemas de roles similares. Es posible entonces hablar de similitudes, pero -insistamos- no en función de los contenidos sino de los procesos.

Las analogías formales - a las que nos estamos refiriendo- son las que tienen bases meramente sintácticas. Nos apoyamos solamente en un cierto isomorfismo entre las representaciones de los análogos fuente y objetivo. La estructura exclusivamente sintáctica permite realizar el trayecto desde el “análogo base” (AB) al “análogo objetivo” (AO). Al fin de cuentas, la pregunta necesaria -en busca de una cierta universalización del lenguaje algorítmico o formal - es por el alcance de las analogías. O bien, planteado de otro modo: la cuestión es qué tipo de representación es la mental y qué tipos de analogados existen.

Esta noción de mente como procesadora de información, y por ende la distinción entre contenido y proceso -binomio que se enmarca en los supuestos constructivistas del conocimiento humano- se afianza y retroalimenta con el analogado entre mente humana y computador. Está basado en cierto modo en el test de

79. DUARTE Y RABOSSI, *Op. Cit.*, p. 55 y siguientes.

Turing: si la ejecución de dos sistemas de procesamiento en una determinada tarea alcanza tal semejanza que no pueden distinguirse el uno del otro, ambos sistemas deben considerarse idénticos.

Ya en 1937 Turing había publicado un trabajo precursor que se titula *Sobre los números computables*; podríamos decir que fue él mismo (1912-1954) quien inauguró la metáfora computacional con su obra: *Máquina, computadora, inteligencia*, publicada en 1950. Y propuso el concepto de una máquina capaz de reconocer proposiciones arbitrarias dentro de un sistema matemático. Esta máquina de Turing sólo funcionaba de acuerdo con unas reglas y podía calcular cualquier cosa para lo que existiera un algoritmo, es decir, una secuencia precisa de pasos que condujera a una solución. Las máquinas ideadas de Turing eran marcadamente deterministas, pero se había descubierto que también eran capaces de desarrollar un comportamiento aleatorio -de hecho las máquinas habían necesitado un equipo de cuidadores para llevarlo por el camino correcto-. Turing aseguraba que las máquinas son capaces de aprender y que podía enseñar a una máquina a mejorar el comportamiento. Es esto lo que acercaba aún más la inteligencia al computador. Algunos afirman -si de orígenes se trata- que la idea cartesiana de una mente separada del cuerpo bien puede haber sido el origen, a mediados del siglo XX, de la metáfora de la mente como un programa informático⁸⁰.

Possiblemente, acotando el problema, estaríamos entonces ante lo que se llamó la analogía computacional de la mente humana. La actividad cognitiva del sujeto entendida como un procesador de información y un activo solucionador de problemas. Comparación llevada al analogado del hardware con el cerebro

80. A. DAMASIO, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, p. 283-284.

y el software con la mente. Es lo que también se conoce como la versión dura de la inteligencia artificial, matizada por otras versiones más blandas.

Cibernética es un nombre acuñado por Wiener, para denominar la teoría de la información y de la comunicación que presupone esta analogía entre las operaciones de las calculadoras y las computadoras y los organismos vivos). De hecho, la teoría de los autómatas es un desarrollo de la cibernética. Entonces, la analogía mente-software consiste en que la mente funciona como un programa de computación, es decir, como un conjunto de símbolos o representaciones discretas sobre el que operan algoritmos bien definidos.

El lenguaje computacional es necesariamente algorítmico, discreto, digital, y toma la forma de proposiciones, es decir de cadenas de símbolos que representan valores y funciones de cálculo. Por tanto, el principio computacional respondería a la pregunta por las conclusiones formalmente válidas de este modo: se sostienen (las conclusiones) únicamente en virtud de la sintaxis de las oraciones que las componen.

Turing, como vimos, aseguraba que se pueden diseñar máquinas para evaluar cualquier deducción formalmente válida en ese sentido y por tanto no es ilógico asemejar la máquina al pensamiento. La tesis fundamental aquí es que los procesos cognitivos mentales están constituidos por el tipo de operaciones que realizan esa clase de máquinas. Y por ello es preciso recurrir a la mencionada idea de “analogía”. La esencia del pensamiento por analogía consiste, como se dijo, en este descubrimiento de que dos conjuntos de entidades superficialmente diferentes pueden ser comparados en virtud de cotejar sistemas de roles similares. Pueden entonces, tener así su similitud y su posibilidad de comparación no por el contenido sino estrictamente por su forma, por su lógica, lo cual no es un modelo exento de objeciones. Atendamos una de ellas, del mismo Bunge (1988) en relación a esta

propuesta que equipara taxativamente inteligencia humana y ordenador: “[...] las diferencias entre cerebros y computadores son por lo menos tan obvias como las analogías existentes entre ellos. Por un lado las neuronas pueden excitarse espontáneamente. Por otra parte se supone que los elementos del computador no poseen ninguna actividad espontánea. Además las conexiones entre neuronas pueden ser plásticas mientras que las conexiones entre los elementos de una PC permanecen fijas una vez que han sido establecidas por medio de un programa. En tercer lugar, mientras las PC son inútiles sin programadores, el cerebro está autoprogramado. En cuarto lugar, los computadores no están vivos, pueden fingir algunos aspectos del proceso de ideación pero no crean ideas [...] En resumen, la analogía entre cerebro y computadora ha sido sobrevalorada”.

En definitiva -y aunque los presupuestos ciberneticos de Bunge han quedado obsoletos-, vuelve aquello que podríamos unificar en la noción de *subjetividad*, para cuya completa captación parece resultar insuficiente el modelo computacional. Así al menos en la opinión de referentes de la teoría cognitiva.

Para Pozo⁸¹ por su parte, el procesamiento de la información mantiene vivos algunas de las prohibiciones teóricas centrales al conductismo y se revela como una concepción mecánica incapaz de abordar el problema de la mente consciente, intencional, subjetiva y causal. Tampoco para Mahoney (1988) -por citar otro referente de la nueva ciencia de la mente- las metáforas ciberneticas binarias parecen ser adecuadas para describir nuestros procesos internos. Se puede decir que el programa de la analogía computacional está definido en términos puramente sintácticos y la sintaxis por sí misma no basta para garantizar la presencia de contenido mental semántico. Es decir, si las operaciones de

81. J. POZO, *Teorías cognitivas del aprendizaje*, Madrid, p. 49.

un computador se especifican de manera estrictamente formal y la simple ejecución formal de un programa no es suficiente para proporcionar una comprensión de lo que significan los símbolos entonces la analogía computacional de la mente no es suficiente (esta es la postura de la “versión blanda” de la metáfora informática). No obstante estas objeciones, existen las denominadas “versiones duras” de la teoría de la mente defendidas por quienes postulan un código único, como J. Fodor con su *Teoría representacional/computacional de la mente*.

Esta denominada inteligencia artificial fuerte -la analogía taxativa y a secas entre mente y ordenador- sostiene que la ejecución del programa correcto en un hardware es constitutivo de estados mentales. Si el sujeto conoce con la impronta lógica de su proceso, y el proceso cognitivo humano es equiparable al rigor procesal de una máquina, ¿por dónde le viene la similitud? Como vimos, por la exactitud formal de sus conclusiones. Por eso, actitudes proposicionales con contenidos diferentes pueden tener una misma forma lógica. La forma lógica de un pensamiento, cualquiera sea, se puede reconstruir mediante la sintaxis de una representación que la exprese.

Estamos en la especulación máxima de un proceso vaciado de su contenido y la universalidad del planteo algorítmico o formal. Ya Turing estaba convencido de que en la naturaleza se producían desarrollos matemáticos similares. Las flores, plantas y células que estudió mostraban y desarrollaban, sin excepción, unos patrones, muchos de los cuales presentaban sorprendentes secuencias matemáticas. Es lo que podemos denominar la universalización de lo algorítmico.

Las creencias, deseos, pensamientos y otras cosas similares poseen sus formas lógicas de manera intrínseca. Y entonces, aquí es donde continúan las dos posturas disímiles: ¿Todo lo mental es reductible al lenguaje algorítmico? ¿Incluso las imágenes y los afectos? Si la respuesta es sí -versión fuerte- entonces las

emociones son excluidas sistemáticamente de la agenda corriente de la filosofía de la mente tal como se la practica en el mundo anglosajón.

¿Hay algo que escape a esta esencia binaria de lo mental? Esto se vincularía en la agenda de la psicología cognitiva con “el problema difícil”: llegar a conocer cuál es la naturaleza de la experiencia subjetiva. Es la discusión en torno a la naturaleza de las representaciones mentales: enfrentamientos entre los partidarios de un código proposicional único y los defensores del carácter no reductible de ciertas experiencias subjetivas, en particular el fenómeno de la conciencia.

En la ciencia cognitiva las emociones o deben adecuarse a un modelo simbólico de procesamiento o no formarían parte de los planteos que aquella realiza. Como vemos, los *qualia*, o fenómenos subjetivos que experimentamos, son en cierta forma el misterio más profundo de la conciencia y la gran divisoria de aguas. El lugar, el estatuto de los *qualia*, marca aquí radicalmente las dos posturas. Es el problema de la conciencia, que para muchos es exactamente el mismo que éste que ha sido bautizado como “el problema de los *qualia*”.

Hecha esta necesaria alusión a las dos grandes versiones de la teoría de la mente, cabe aclarar que de ambas –indistintamente– se sigue la correspondiente propuesta terapéutica. Tal propuesta se apoya básicamente en esta “metáfora computacional del procesamiento de la información”: datos que ingresan (*inputs*), alguna modalidad de estructuración de esos datos, egreso de los datos (*outputs*); la clave pasa por detectar los virus que estarían falseando, desvirtuando, la organización de esos datos. También la noción de “entrenamiento”, tan presente en su dinámica terapéutica, exige plantear el proceso, no como un *constructo* teórico sino como “algo” necesitado de contenido para su funcionamiento y reestructuración. Porque al fin de cuentas, hoy las teorías psicológicas que se adscriben al paradigma del procesamiento

de la información han hecho posible el reconocimiento del sujeto/aprendiz como un activo solucionador de problemas. Esto ha permitido que las investigaciones acerca del aprendizaje humano dirijan su atención hacia las actividades mentales que se vinculan con la conciencia, el monitoreo y la regulación de los procesos cognitivos, que son, precisamente, las dimensiones constitutivas de la “metacognición”.

4. 2. 4. *La arquitectura cognitiva.*

Conviene plantear el concepto de ‘arquitectura cognitiva’ dado que se constituye en una especie de encuadre conceptual dentro del universo de la psicología cognitiva. Dice uno de los pioneros⁸² que se trata de una organización cognitiva como compuesta por varios niveles.

Sólo los niveles más elevados se caracterizan por la toma libre de decisiones, la objetividad, la racionalidad y demás. En cambio, los niveles más bajos de la organización cognitiva (nivel primitivo) están caracterizados por aspectos atribuidos a las respuestas emocionales condicionadas: la reacción cognitiva ocurre como si fuera un reflejo, es automática y desadaptativa. Es decir, se entiende el conocimiento como una construcción progresiva jerárquica, donde paso a paso el “alimento” de la experiencia se amolda dentro de las estructuras del conocimiento al ordenar la actividad que lleva a cabo el sujeto cognoscente. En este contexto es que surge la noción de “esquema”, porque algunos hablan de un núcleo metafísico central, como conjunto de “esquemas” organizados jerárquicamente que representan marcos de referencia estructurales que organizan el flujo de la información que llega del exterior. Algo así como el soporte receptor de la dimensión cognitiva.

82. A. BECK et al, *Terapia cognitiva de la depresión*, Bilbao, p. 13 y ss..

El acento puesto en el sujeto cognitivo queda confirmado en la noción de esquema. Y surge este *constructo* teórico justamente ante la afirmación de que los objetos, en todos los casos, se asimilan a algo. Ya en Piaget la cognición, como la digestión, es una cosa organizada. Y un esquema es una estructura cognoscitiva que se refiere a una clase semejante de secuencias de acción, las que forzosamente son totalidades fuertes, integradas, y cuyos elementos de comportamiento están íntimamente interrelacionados. En síntesis -dice Flavell-, un esquema es el contenido de la conducta organizada, pero con importantes connotaciones estructurales que no son intrínsecas al mismo contenido concreto. Es el esquema el que sirve de recipiente al contenido. Un esquema, por ser una estructura cognoscitiva, es una forma más o menos fluida y una organización plástica a la cual se asimilan las acciones y objetos en el curso del funcionamiento cognoscitivo. Es decir, la permanencia estructural convive en esta noción con la plasticidad asimilativa. Por eso es que los esquemas siempre extienden su campo de aplicación de modo de asimilar objetos nuevos y diferentes⁸³. Y la repetición consolida el esquema.

Los esquemas -para la psicología cognitiva en general- son patrones cognitivos estables, que le permitirían al sujeto interpretar la situación. Son la base para codificar, diferenciar y localizar el estímulo. Sin embargo pueden permanecer latentes. La percepción misma depende de estas estructuras preexistentes llamadas esquemas, ya que son estructuras más o menos estables que seleccionan y sintetizan los datos que ingresan y dan significado a lo percibido. Y los esquemas se expresan o reflejan a través de sus contenidos: las creencias, que son como el producto expreso, potencialmente visible y evaluable por el sujeto. Se definen también como “patrones cognitivos relativamente estables

83. J. FLAVELL, *La psicología evolutiva de Jean Piaget*. Buenos Aires, p. 73 y ss.

que forman la base para la regularidad de interpretación de un conjunto específico de situaciones”⁸⁴.

Los esquemas son estructuras de datos para representar conceptos genéricos almacenados en la memoria, aplicables a objetos, situaciones, acontecimientos, secuencias de hechos, acciones y secuencias de acciones. Son estructuras cognitivas que integran y asignan significados a acontecimientos mediante el rastreo, codificación y evaluación del estímulo captado. El esquema es un receptor cognitivo tan fuerte que puede distorsionar la nueva información y forzarla a acomodarla a sus exigencias; los esquemas permiten hacer inferencias en nuevas situaciones. Aprender a evaluar y a modificar los propios esquemas de conocimiento es uno de los componentes esenciales del aprender a aprender.

Hecho, pues, el relevamiento de esta noción, será la distinción de niveles de acceso cognitivo la que marcará pautas y alcances psicoterapéuticos. Pueden distinguirse en la estructura del conocimiento dos niveles, diferentes y estrechamente conectados, de procesos: uno, los procesos tácitos que constituyen un conjunto de reglas idiosincrásicas de organización profunda y que proveen el marco anticipatorio sobre el cual el sistema orienta su focalización atencional y su actividad de selección y bloqueo perceptual; el otro, las creencias, los deseos, las expectativas, las emociones y demás estados que, en el nivel superficial, están disponibles ante nuestra conciencia. Por su parte, el conocimiento tácito consiste en reglas no verbales, profundas y abstractas que organizan la percepción individual de sí mismo y del mundo. Será el “desde dónde” el sujeto conoce.

Planteada la idea de “arquitectura cognitiva” resulta pues necesaria la consideración de la conciencia como aquella instancia encargada de detectar y evaluar los procesos involucrados en esta

84. MAHONEY Y FREEMAN, Op. Ct., p. 130.

arquitectura. Lejos de intentar profundizar en la noción de conciencia debemos al menos entender por dónde pasa el “problema de la conciencia”, que en la opinión de muchos dedicados a este tema constituye el mismo “problema difícil” al cual nos referimos anteriormente. Así, se afirma que hay un problema fácil y uno difícil. El fácil se resuelve en términos de la teoría computacional de la mente. El difícil tiene que ver con el tema de la subjetividad, la vivencia, la conciencia fenoménica, en fin, el problema de los *qualia*. Porque aún cuando tuviéramos una ciencia neurobiológica perfectamente cumplida, seguiría habiendo dos rasgos distintos, la pauta neurobiológica de los disparos neuronales y la sensación de dolor, por ejemplo. Son los dos grandes polos que aún no han encontrado su bisagra unitiva. Porque hay un hiato entre lo físico y lo subjetivo que la filosofía debe explicar. (Searle, 2000; Chalmers, 2000).

La conciencia, allende las profundas diferencias conceptuales, está ligada a la noción de subjetividad. Se vincula a estados del sentir y del advertir. Es un fenómeno mental cualitativo, subjetivo, y al propio tiempo, parte natural del mundo físico. Consiste en una serie de estados cualitativos, en primera persona, irreducible. Este sentir cualitativo especialmente allegado a cada tipo de estado conciente es, como dijimos, el “problema de los *qualia*”. Ha quedado rotulado como “problema” en el sentido de que no es posible reducirlo al tema de la analogía ni al de la universalización de lo algorítmico. El lecho de Procusto de la analogía computacional no alcanza aquí para explicar este hecho -más allá de posturas afirmativas al respecto. En términos de ‘conciencia de acceso’, el tener conocimiento de nuestros estados internos implica un proceso introspectivo en el que un estado de nuestra propia mente se dirige a otro estado de ella y fija su atención sobre él. Podría agregarse, además, que en virtud de ese conocimiento, el contenido del estado mental en cuestión resulta disponible para el control voluntario y racional de la acción. Por

eso es solo la persona la que, por medio de su metaconocimiento puede administrar racionalmente su repertorio estructural.

Subrayemos entonces que esta noción de conciencia ha de entenderse a la luz de la arquitectura cognitiva, por sus diferentes niveles de acceso -por un lado-, y de la consiguiente gradualidad operativa de la misma -por otro-. Esta idea de gradualidad debe rescatarse, habida cuenta de que se pide pensar la conciencia, tanto en sus aspectos cognitivos como fenoménicos, no como una cuestión de todo o nada sino más bien como un fenómeno gradual que admite matices de intensidad y atención, que admite focos de atención y desatención, periferia y centralidad, automatismo y control. Es decir, es cierto que a medida que se han ido imponiendo las concepciones constructivistas del desarrollo y del aprendizaje, se ha ido atribuyendo un papel creciente a la conciencia que tiene el sujeto y a la regulación que ejerce sobre su propio aprendizaje. Pero ese papel que ejerce la conciencia y el impacto que tiene en el aprendizaje debe entenderse en términos limitados, dinámicos y graduales.

4. 2. 5. *Metacognición.*

4. 2. 5. 1. *Antecedentes del término.* Existe algún acuerdo general en que el término “metacognición” tiene su origen en Flavel⁸⁵, hacia la década del ’70, más allá de ciertas precisiones de contexto. Hay una primera revolución cognitiva en los años ’60, más ingenua, y otra en los ’80 cuyos referentes son Bandura, Safran, Grinberg, Mahoney quienes hablan de un pensamiento recursivo. Entre ambos hitos se ubicaría la germinal noción de ‘metacognición’. En rigor, Flavel modernizó con el término “metacognición” el concepto “conciencia reflexiva” que se halla en

85. MATEOS, Op. Cit, p. 21 y ss.

Piaget y Vigotsky. Conciencia reflexiva o abstracción reflexionante que en Piaget sería trasponer o superar niveles (por ejemplo, conceptualizar una acción) y reconstruir ese nuevo nivel mediante la autoobservación -noción de recursividad. La recursividad es una condición necesaria de lo metacognitivo. Esta preocupación por la recursividad, entendida como vuelta del pensamiento sobre sí mismo, con la consecuente toma de conciencia de su propio estado, se observa también en el pensamiento filosófico⁸⁶. Por ello, preparando seguramente la noción posterior de “metacognición”, aquí habría tres conceptos piagetianos vinculados con la posterior noción de aprendizaje metacognitivo: construcción por abstracción reflexiva, toma de conciencia (como objeto de esa reflexión) y regulación rutinaria. La toma de conciencia aparece como un proceso de interiorización de la acción y se vincula con la relación medios-fines (operaciones, reglas, procedimientos). En una perspectiva más abarcativa, no olvidemos que la propuesta cognitiva en sí misma constituye una cierta revalorización del pensamiento como “entidad” o “evento psíquico” y alienta la confianza en la habilidad introspectiva para su reconocimiento y posterior manipulación. Por tanto, la noción de metacognición estará atravesada desde el inicio por la gnoseología piagetiana, donde la acción y el conocimiento crecen juntos, pudiendo hablarse con propiedad de un “pragmatismo gnoseológico” que en términos filosóficos se denominaría “constructivismo”.

No obstante la impronta piagetiana de este término, existen otros datos de interés que van ubicando con mayor precisión el contexto de esta noción. Con anterioridad a Flavel, a finales de los 60, Tulving y Madigan estudiaron la memoria, y pusieron de relieve que lo más característico del ser humano es su capacidad de tener memoria de su propia memoria -o poder observar y co-

86. MACBETH, Op. Cit., p. 9 y ss.

nocer sobre la propia memoria-. Asimismo, nos encontramos con voces como “metamatemática”, que se usa para referirse al estudio que se hace de los tipos de razonamiento y de demostración de la matemática. Es decir que a nivel científico y gnoseológico se puede pensar que el término surge en un contexto en el cual se presta especial atención a algunos factores del sujeto en el papel del conocimiento, especialmente a la memoria. Los procesos involucrados en el funcionamiento cognitivo y el conocimiento que el sujeto tenga de los mismos comenzaron a tener prioridad en la agenda de la psicología cognitiva. La conclusión básica a la cual se llegó por esta vía fue que existe una sustancial relación entre el funcionamiento de la memoria y el conocimiento que uno tenga de los procesos de memoria.

En síntesis, inicialmente surgió la certeza de que poder conocer los propios procesos conducirá a un más eficiente uso de los mismos, allende la sucesiva variación de los contenidos. Por ello, el interés era la generalización y la transferencia de lo aprendido, y la capacidad del ser humano para supervisar su propio funcionamiento intelectual. Sus trabajos y los que abordaban los problemas implicados por la generalización y transferencia de lo aprendido sirvieron para confirmar que el ser humano es capaz de someter a estudio y análisis los procesos que él mismo usa para conocer, aprender y resolver problemas, es decir, puede tener conocimiento sobre sus propios procesos cognoscitivos, y además controlar y regular el uso de estos procesos.

4. 2. 5. 2. Conceptos generales. En términos más específicos, ¿a qué se refiere la psicología cognitiva cuando habla de metacognición? Sin detenernos en disidencias internas al respecto, ¿qué cae bajo el campo de lo metacognitivo? Podemos comprobar que ante la necesidad de ir logrando una definición, en este recorrido realizado por la psicología cognitiva, se han ido acen-tuando diferentes facetas de la definición. Por un lado, tenemos a

la metacognición como cognición de la cognición (Shimamura y Metcalfe, 1994) definición en la que se acentúa el aspecto reflexivo, el papel de la conciencia como vuelta sobre la operación. Con un ligero matiz, para Burón⁸⁷ metacognición es el conocimiento autorreflexivo, ya que se refiere al conocimiento de la propia mente adquirido por autoobservación; es decir, acentúa al sujeto como posible observador de sí mismo. Para Antonijevick y Chadwick, (1982) metacognición es “el grado de conciencia que se tiene acerca de las propias actividades mentales, es decir, del propio pensamiento y lenguaje”, con lo cual se plantea el distanciamiento gradual, la objetivación progresiva sobre los propios procesos mentales, y se ratifica al lenguaje como una operación fuertemente ligada a esta operación mental. De acuerdo con Yussen (1985) la metacognición es la actividad mental mediante la cual otros estados o procesos mentales se constituyen en objeto de reflexión. Se ve el producto cognitivo como un “evento psíquico”, noción que será de suma utilidad en el campo clínico. También tenemos que para otros la metacognición es la conciencia y control consciente de las destrezas cognitivas, acentuando así las dos facetas, intelectiva y volitiva. Metacognición para Bruning, Schraw y Ronning es una parte de la cognición encargada del control de las funciones cognitivas de nivel inferior, tales como la percepción y la atención. Es decir, se esboza una arquitectura mental e implícitamente a veces una jerarquía en las funciones cognitivas.

En términos más generales entonces, se podría aceptar la definición de metacognición como “cualquier conocimiento de procesos cognitivos que esté relacionado con la evaluación, monitoreo y control de la cognición”, lo cual subraya o ratifica las

87. J. BURÓN, *Enseñar a aprender: Introducción a la metacognición*, Bilbao, p. 10.

definiciones anteriores. Así, se va plasmando implícita y explícitamente la idea de metacognición como la capacidad que tenemos de autorregular el propio aprendizaje, es decir de planificar qué estrategias se han de utilizar en cada situación, aplicarlas, controlar el proceso, evaluarlo para detectar posibles fallos y como consecuencia transferir todo ello a una nueva actuación.

Por último, citemos a Wells y Purdon (1999) que definen a la metacognición como el sistema de procesamiento de la información que monitorea, interpreta, evalúa y regula los contenidos y procesos de su propia organización. Con lo cual quedan señaladas dos facetas que es preciso diferenciar: por un lado las operaciones estrictamente metacognitivas (las cuales a su vez se subdividen en dos: las vinculadas a la parte más cognoscitiva -monitoreo, evaluación e interpretación-), y la parte más manipulativa o ejecutiva -la regulación y el control-).

Dada pues la complejidad en el análisis del concepto, conviene distinguir variables internas del mismo, que han sido propuestas al respecto. Así, tenemos que los conocimientos metacognitivos consisten básicamente en creencias o conjjeturas acerca de las variables que afectan el curso y el resultado de nuestras cogniciones.

Es el mismo Flavel quien distingue en el conocimiento metacognitivo lo relativo a las personas, las tareas y las estrategias, que son representaciones en memoria a largo plazo, de las experiencias metacognitivas que reflejan la toma de conciencia (*awareness*) más o menos elaborada (ideas, pensamientos, sentimientos, sensaciones) de los procesos cognitivos en acción.

Otra sistematización del concepto consiste en la distinción de tres tipos de conocimientos esenciales para la metacognición: a) *declarativo* (saber qué), b) *procedimental* (saber cómo), c) *condicional* (saber cuándo y por qué). Algunos hablan de tres procesos de la metacognición: a) desarrollar un plan de acción (*planificación*), b) supervisar el plan (*supervisión*), c) evaluar el plan (*evaluación*).

Al fin de cuentas, una categorización básica permite volver sobre esta doble faceta:

- a. metacognición y conciencia (sin que necesariamente limitemos esta función al monitoreo),
- b. metacognición y control (del cual se seguirán claras propuestas terapéuticas).

Entonces, aprender a evaluar y a modificar los propios esquemas de conocimiento es uno de los componentes esenciales del “aprender a aprender”.

Ahora bien, la psicología cognitiva no niega que este monitoreo en el que participa la conciencia sea un ejercicio progresivo y gradual. El autodominio que da la gradual posesión consciente de determinada habilidad parece ser proporcional a las posibilidades de su perfeccionamiento. Si bien una vez poseído y perfeccionado, es posible una activación espontánea y automática con una sensible menor demanda de ejercicio consciente. Parece confirmarlo la idea de que igual que cualquier otra adquisición de conocimiento, el conocimiento metacognitivo crece de forma lenta y gradual a través de años de experiencia en el dominio de la actividad cognitiva y que puede ser activado automáticamente como cualquier otro conocimiento, parece confirmarlo. Hasta el mismo término *awareness*, en Karmiloff-Smith (1986) aparece como un continuo entre una sensibilidad apenas formulada pero capaz de guiar la acción del sujeto y una explicitación plenamente consciente, exteriorizada verbalmente o en otra forma de expresión.

Entre los estudios que focalizan en el componente metacognitivo del “*conocimiento sobre la propia cognición*” encontramos los trabajos de Paris y sus colaboradores (v.g. Paris, Lipson y Wilson, 1983; Jacobs y Paris, 1987), que diferencian tres tipos de conocimientos metacognitivos: el *conocimiento declarativo* hace referencia a “saber que” acciones pueden emprenderse para

llevar a cabo una tarea de aprendizaje (por ej., saber que hacer un resumen de un capítulo ayuda al recuerdo; el *conocimiento procedimental* versa sobre “saber como” aplicar las acciones correspondientes para cumplir una tarea (por ej., los pasos a seguir para hacer un resumen), el *conocimiento condicional* es saber “cuando” y “por qué” es necesario emplear las distintas estrategias particulares (por ej., saber que elaborar un resumen puede ser un procedimiento efectivo cuando se trata de prepararse para un examen de ensayo pero no lo es tanto cuando se trata de prepararse para una prueba objetiva). El declarativo se refiere al conocimiento sobre las cosas. El procedural se refiere al cómo hacer las cosas, y el condicional al porqué y cuándo, siempre respecto a la cognición.

Es en todo este contexto -insistimos- donde surge la necesidad de nombrar de algún modo esta actividad que tendría por misión supervisar las diferentes *funciones que dan curso y sentido a los contenidos conocidos -nivel objetal, object-level -*. Esa actividad será llamada “monitoreo”. Y este monitoreo se da justamente por la permanente relación entre el nivel objetal y el nivel funcional.

El monitoreo aparece como un antecedente conceptual para la tarea de aprender a aprender. Porque para que la auto-corrección resulte posible se necesita que el sujeto pueda observar, de algún modo, su propio funcionamiento.

La noción de auto-monitoreo (*self-monitoring*) fue introducida inicialmente en la psicología social para significar la posibilidad de auto- observación y consecuente auto-control de los sujetos en interacción social⁸⁸. Mientras que el monitoreo sólo transporta contenidos, por ello su alcance es solo informativo, el control transporta procesos y por ello es capaz de modificar

88. MACBETH, Op. Cit., p. 30.

la estructura del nivel objeto. De todos modos, se trata de un trabajo interactivo y conjunto ya que el control sería incapaz de mejorar la eficacia de la tarea sin un adecuado monitoreo. Por eso es que el monitoreo es más limitado que el control, ya que la función del primero es simplemente comunicar al nivel meta el estado procesal del nivel objeto⁸⁹.

Esta conceptualización e interacción entre el monitoreo y el control es la faceta psicoeducativa de la propuesta terapéutica vinculada a lo metacognitivo. Porque la metacognición proporciona un *insight* personal sobre el propio pensamiento y promueve el aprendizaje independiente⁹⁰. Recordemos que esta noción nace con un sesgo pragmático, o en términos menos categóricos, nace en medio de una preocupación por asegurar la eficiencia.

89. Idem, p. 77

90. S. PARIS Y P. WINOGRAD, *How metacognition can promote academic learning and instruction*, Hillsdale, p. 15.

CAPÍTULO II

Balance crítico: análisis de los marcos teóricos y los paradigmas epistemológicos en juego

Después de haber pasado revista, bien que someramente, al curso histórico de la psicología, corresponde ahora intentar un cierto balance crítico del material expuesto. Podemos, así, plantear una pregunta inicial: ¿cuáles han sido, a lo largo de las etapas que hemos expuesto, los referentes teóricos y los paradigmas epistemológicos que se sucedieron? Respondida esta primera pregunta, se plantea una segunda: ¿cuánto ha habido de continuidad y cuánto de ruptura en dichos marcos teóricos y paradigmas epistemológicos? Intentaremos responder uno y otro interrogante.

1. LA CIENCIA DEL ALMA Y EL PARADIGMA CIENTÍFICO CLÁSICO

1.1. De los primeros filósofos a Aristóteles

En realidad no es posible hallar entre los primeros filósofos una ciencia acerca del alma formalmente constituida. Más bien lo que ellos ofrecen es una visión del mundo que responde a una investigación racional. En este sentido puede decirse que son, propiamente, *cosmólogos* en cuanto el Cosmos es el objeto de sus indagaciones. En este sentido, aportaron observaciones valiosas pero sin constituir formalmente una Cosmología ni, menos, una Psicología.

Se ha discutido, en efecto, respecto del verdadero carácter del pensamiento presocrático en el sentido de si se trató sólo de una especulación acerca de la naturaleza, fundada en su observación inmediata y empírica, sin una completa elaboración científica; o si, por el contrario, toda la especulación de estos filósofos respondió, en realidad, a una auténtica preocupación metafísica y aun teológica que buscó formular una concepción de la divinidad, o de un Primer Principio, a cuya luz fuera posible interpretar la naturaleza. La primera de estas tesis ha sido sostenida, clásicamente, por E. Zeller, el gran historiador alemán de la filosofía griega⁹¹. La segunda corresponde a otro filósofo alemán, Kart Jöel, quien, invirtiendo la tesis de Zeller, sostiene que los filósofos presocráticos estuvieron animados de una profunda inquietud teológica a tal punto que más propiamente merecen ser llamados teólogos que fisiólogos⁹².

De acuerdo con la interpretación de Fabro, en el marco de esta visión teológica (y aún mística) de los filósofos presocráticos, “el alma representa evidentemente un momento decisivo: aquellos primeros pensadores pueden afirmar la animación y la vida de toda la naturaleza, en tanto y cuanto conciben claramente la unidad del todo, quiere decir que la Naturaleza no existe sin Dios ni está fuera de Dios y Dios no está fuera de la Naturaleza sino que es el principio inmanente de la vida de ésta, de su continuo e incansable proceso como un todo unitario⁹³”. Por tanto, entre el mundo, el alma y Dios, Dios es lo principal pues es el principio del ser y de la vida mientras que la Naturaleza, en la multi-

91. Cf. E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol. I, Firenze, 1943.

92. Cf. KARL VON JÖEL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, 1906.

93. CORNELIO FABRO, *L'anima...*, o. c., p. 151.

plicidad de sus seres reunidos en la unidad del todo, constituye una realidad derivada. Por eso, entender lo divino es poseer la clave comprensiva de la Naturaleza. De este modo, la comprensión del alma, de la vida, de la animación universal constituye la indispensable intermediación teórica para comprender la unidad del mundo y la presencia inmanente de Dios en él. El *anima mundi* es la primera y fundamental expresión de Dios; por tanto, el alma se vuelve el único modo apropiado de expresar lo divino. Es, pues, con el ingreso del alma en el Cosmos que se alcanza una explicación adecuada e integral de la realidad⁹⁴.

De acuerdo con lo que llevamos dicho, la filosofía de los presocráticos no es un hilozoísmo o un panteísmo sino, más bien, una auténtica *mística*, esto es, la visión de un mundo “abarcado, dirigido y penetrado por la divinidad y, por tanto, de un mundo divino⁹⁵”. La centralidad que en este mundo divino ocupa el alma no se corresponde con un “animismo ingenuo”, al estilo del de los pueblos llamados primitivos; por el contrario, hallamos en los filósofos presocráticos una verdadera y rigurosa relación entre lo múltiple y lo uno, lo mudable y lo inmutable, la parte y el todo, de la realidad y su supremo fin, relaciones éstas mediadas a través de la consideración de las relaciones entre Dios, el Alma y la Naturaleza⁹⁶”.

Hasta aquí la opinión de Jöel expuesta por Fabro. Aún cuando, en opinión de algunos, el desarrollo de la historiografía antigua ha avalado las tesis de Jöel, no todos admiten esta derivación directa de la Cosmología respecto de la Mística. El gran historiador de la cultura helénica, Werner Jaeger, la relativiza. Preguntándose cómo ha sido posible que la filosofía griega comenzara

94. CORNELIO FABRO, *L'anima....*, o. c., p. 151-152.

95. Ibidem.

96. Ibidem.

con los problemas de la naturaleza y no con los del hombre, sostiene Jaeger que “se ha intentado corregir la historia, derivando las concepciones de la filosofía natural de la mística religiosa⁹⁷”. Pero esto ha sido posible en razón de un estrechamiento del horizonte de la historia de la filosofía pues si, junto con la filosofía natural se consideran los aportes de la poesía jónica en el plano del pensamiento ético-político y religioso, se verá con claridad que en esta primera etapa del desarrollo de la filosofía griega el tema del hombre no estuvo ausente aun cuando fuese abordado desde una perspectiva práctica y no teórica. La investigación de la *physis*, en cambio, sí fue impulsada desde lo teórico⁹⁸.

Pero sea de un modo u otro, lo cierto es que el esfuerzo de estos primeros filósofos es el intento, sincero y constante, en procura de la verdad y de la sabiduría, para lo cual apuntaban a establecer un principio de toda la realidad (*arjé*) que pueda dar razón de cuanto existe. Consideraban este principio como aquello de lo que derivan todas las cosas, del que constan, al que retornan, permaneciendo él, sin embargo, siempre permanente e inmutable a través del aparecer, cambiar y desaparecer de todas las cosas singulares. Pues bien, algunos de estos filósofos primeros supusieron que este *arjé* fuese la naturaleza y muchos de ellos no concibieron, en el estudio de la naturaleza, ninguna otra cosa que no fuesen cuerpos. De allí el materialismo que signa a los primeros cosmólogos.

Es interesante citar un texto de Santo Tomás donde el Aquinate resume, con su habitual concisión y precisión, el pensamiento de estos *primi philosophi*. Leemos en el comienzo del tratado sobre las substancias separadas: “Los primeros que fi-

97. WERNER JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, volumen I, México, 1942, p. 173.

98. *Ibidem*.

losófaron acerca de las naturalezas de las cosas estimaron que sólo existían los cuerpos y pusieron como primeros principios de las cosas ciertos elementos corpóreos, ya sea un solo elemento o muchos. Si un solo elemento, o bien el agua, como Tales de Mileto, o el aire, como Diógenes, o el fuego como Efasio, o el vapor, como Heráclito. Si muchos, podían a su vez ser finitos en cuanto al número como los cuatro elementos de Empédocles, dos de los cuales, la amistad y la discordia, son para moverse, o bien infinitos, como Demócrito y Anaxágoras, ya que ambos postularon que los principios de todas las cosas eran unas pequeñas partículas infinitas; salvo que Demócrito sostuvo que esas partículas, similares en género, diferían en figura, orden y posición, en tanto Anaxágoras sostuvo que los primeros principios de todas las cosas eran unas pequeñas partículas infinitas semejantes de las que están hechas las diversas cosas. Ahora bien, puesto que estuvieron en el ánimo de todos ellos considerar como Dios lo que estimaron fuese el primer principio de las cosas, en la medida en que cada uno atribuía a alguno de los cuerpos la dignidad de primer principio pensaba también que había que atribuirle el nombre y la dignidad de la divinidad”⁹⁹.

En estas pocas líneas se resume el significado de la doctrina que nos legaron los presocráticos. En tanto buscaron en la naturaleza el primer principio de todo, le adjudicaron a ese primer principio el carácter de Dios y así lo entendieron; por esto la opinión de Jöel resulta, de algún modo, cierta: los primeros filósofos hicieron teología en la medida que divinizaron a la naturaleza. Pero cabe, aquí, una observación similar a la que se hizo respecto de no atribuir a los presocráticos un “animismo” ingenuo; en efecto, esta divinización de la naturaleza no ha de entenderse a la manera de las cosmogonías de las primitivas culturas, fundadas

99. *De substantiis separatis*, c. 1.

en mitos; por el contrario, estamos aquí en presencia de un notable esfuerzo de la razón por dotar de *logos* y orden al universo; sólo que es una razón que discurre todavía a tientas. El mismo Santo Tomás lo reconoce: “Así como en las cosas que se generan naturalmente se llega de lo imperfecto a lo perfecto de manera gradual y paulatina, así también sucede en los hombres respecto del conocimiento de la verdad. En efecto, al principio, alcanzaron un poco de verdad, luego, como a tientas, avanzaron hacia una cierta plenitud de la verdad; y a causa de esto aconteció que muchos, al principio, errasen respecto de la verdad en razón de un imperfecto conocimiento”¹⁰⁰.

Asentado, pues, que la preocupación central de los presocráticos fue hallar el principio de todas las cosas, puede afirmarse que su esfuerzo por *descubrir* el universo se acompañó de un paraje intento por *explicar* ese universo remontándolo a su principio, al *arjé*. Cada uno concibió ese principio de modo distinto y de aquí la diversidad de las escuelas científicas. En este marco, el estudio del alma ocupó, como vimos, un puesto central y si bien no puede decirse que hayan alcanzado una antropología de alguna manera la intuyeron pues su indagación del mundo no los privó de una cierta mirada introspectiva, dirigida al interior del hombre mismo: “Heráclito, como si hubiera cumplido con algo magnó y sagrado, dice: me investigaré a mí mismo”¹⁰¹.

La preocupación expresa por el hombre, como sabemos, llegará con Sócrates. En los *Diálogos* de su discípulo Platón lo veremos meditar constantemente acerca del alma y de su destino de inmortalidad. Tampoco Platón nos ha legado una Psicología

100. *In Job, proemium.*

101. Citado según la versión de CONRADO EGgers LAN y VICTORIA E. JULIÁ, *Los filósofos presocráticos. Heráclito, Parménides, Zenón de Elea. Meliso de Samos*, Buenos Aires, 1998; n. 699 (22 B 101) PLUS. *Adv. Colot 1118 c*, p. 74.

en sentido propio. Pero sus indagaciones acerca del alma, de sus partes, de su relación con el cuerpo son materiales valiosísimos de los que se servirá el propio Aristóteles a la hora de poner los cimientos de la Psicología.

1.2. Aristóteles y Santo Tomás. El orden de las ciencias y el lugar de la psicología.

El aporte fundacional de Aristóteles a la Psicología depende, en primer lugar, de su modo de concebir y organizar el conocimiento científico. En el inicio de su Metafísica el Filósofo traza el orden de los distintos conocimientos, a saber, la sensación, la experiencia, el arte y la ciencia. Dentro de la ciencia distingue, a su vez, la que es especulativa de la que es práctica. El conocimiento científico es, entre todas las formas humanas del conocimiento, el que está dotado de mayor certeza porque es un conocimiento por las causas; y conforme al tipo de causa que cada ciencia considere así será su grado de certeza y de dignidad. Esto permite establecer un orden en el concierto de las ciencias. Así, es posible determinar *simpliciter*, es decir, en general, la supremacía de una ciencia sobre las otras; también será posible ordenar el resto de las ciencias estableciendo en cada uno de los géneros de ciencias cuál sea, respectivamente, la suprema y cuáles las subordinadas.

Ahora bien, el fundamento de esta ordenación reside en primer término en la realidad del sujeto de cada ciencia y, consecuentemente, en el nivel de inteligibilidad que nuestro intelecto pueda alcanzar de cada uno de esos sujetos. Santo Tomás, en el Proemio que antepone a su comentario de la Metafísica de Aristóteles, da la clave de estos rangos de inteligibilidad de los que derivan los diversos rangos científicos. Dice el Angélico: “La ciencia que es intelectual en máximo grado debe ser naturalmente rectora de las otras”. Pero la ciencia más intelectual “es la que trata acerca de las cosas más inteligibles”; y las cosas más inteligibles podemos considerarlas de un triple modo: “*Primero*, a partir

del orden de intelección. En efecto, parecen ser más inteligibles las cosas de las que el intelecto recibe la certeza. Por eso, puesto que la certeza de la ciencia por el intelecto se adquiere por las causas, el conocimiento de las causas parece ser el máximamente intelectual. De donde aquella ciencia que considera las causas primeras parece ser la rectora de las otras. *Segundo*, a partir de la comparación del intelecto y el sentido. En efecto, dado que el sentido es un conocimiento de las cosas particulares, parece que el intelecto difiere de aquél por el hecho de que aprehende los universales. Por esta razón, también la ciencia que versa acerca de los principios más universales es la máximamente intelectual, los cuales principios más universales son el ente y aquellas cosas que siguen al ente como lo uno y lo múltiple, el acto y la potencia. Ahora bien, esta clase de cosas no deben permanecer en absoluto indeterminadas puesto que sin ellas un completo conocimiento de las que son propias de algún género o especie no sería posible. A su vez, tampoco deben tratarse en alguna ciencia particular: porque, dado que cualquier género de entes necesita de ellas para su conocimiento, por igual razón se tratarían en cualquier ciencia particular. Por eso, resta que sean tratadas en una ciencia común la que, puesto que es la intelectual en máximo grado, es rectora de las otras. *Tercero*, a partir del mismo conocimiento del intelecto. En efecto, puesto que toda cosa que está libre de materia se abre, por eso mismo a la facultad intelectiva, es necesario que haya algunas cosas inteligibles en máximo grado separadas, también, en máximo grado, de la materia. Pues es preciso que lo inteligible y el intelecto sean proporcionados y de un mismo género, dado que el intelecto y lo inteligible son uno en acto. En verdad, estas cosas están máximamente separadas de la materia, que no solamente abstraen de la materia signada, como las formas naturales son recibidas en lo universal de las que trata la ciencia natural, sino separadas por completo de la materia sensible. Y no tan sólo según la noción, como la matemática, sino también según el ser,

como Dios y las substancias inteligentes. Por esto, la ciencia que considera estas cosas parece ser la máximamente intelectual y la principal o señora de las otras”¹⁰².

Esto vale, sin duda, para la Metafísica. Ella es la ciencia rectora *in omnibus scientiis*. Pero haciendo un razonamiento similar, la Física o Filosofía de la Naturaleza, resulta la ciencia rectora de cuantas tratan acerca de un género de ente cual es el ente móvil, el ente físico. Así lo consigna, por su parte, el Proemio del comentario de la Física: “Pero, puesto que las cosas que comprenden algo común se han de determinar primero y en general y dado que no es conveniente que eso común se repita muchas veces en los tratados particulares, fue necesario que, en la ciencia de la naturaleza, precediese, al principio, un libro en el que se tratase aquellas cosas que comprenden, en común, al ente móvil, del mismo modo que la “filosofía primera” que trata de todo lo que es común al ente en cuanto ente, precede a todas las demás ciencias. Este es el Tratado de la Física o Filosofía de la Naturaleza [...] cuyo sujeto es el ente móvil en general [...] Siguen a este libro otras obras de ciencia natural en los que se trata de las diversas especies de entes móviles. Por ejemplo, en el *Libro sobre el Cielo* se trata del ente móvil según el movimiento local, que es la primera especie de movimiento. Luego, en el *Libro sobre la Generación y la Corrupción*, se trata del movimiento hacia la forma y de los primeros elementos móviles respecto de sus transmutaciones en común; en cambio, en cuanto a sus transmutaciones especiales, se habla en el *Libro sobre los Meteoros*. De los entes móviles mixtos inanimados, se trata en el *Libro sobre los Minerales*; en cambio, de los entes móviles animados, se trata en el *Libro sobre el Alma* y en los que siguen a él”.

Resulta claro, pues, que ahora la primacía corresponde a la Física pero en un sentido relativo o *secundum quid*; ella, en efec-

102. *In Metaphysicorum, Prooemium.*

to, es suprema en el género de las ciencias que tratan del ente físico. Podemos, pues ahora entender mejor otro Proemio de Santo Tomás en el que el Aquinate va a establecer la primacía de la Ciencia del alma, no ya en universal ni tampoco en lo propio de la Física sino en el campo más restringido de la ciencia de los vivientes. Veamos, con algún detalle, el Proemio que antecede al comentario del *De sensu et sensato*:

Comienza Santo Tomás recordando que: “Así como las cosas son separables de la materia así también están próximas al intelecto; pues cada cosa tanto más es inteligible cuanto más es separable de la materia. Por eso las cosas que, por naturaleza, están separadas de la materia son, según sí mismas inteligibles en acto. En cambio las que son abstraídas por nosotros de las condiciones materiales se hacen inteligibles en acto por la luz de nuestro entendimiento agente. Y porque los hábitos de una potencia se distinguen en especie según la diferencia de lo que por sí es objeto de la potencia, es necesario que los hábitos de las ciencias a partir de los cuales se perfecciona el intelecto, también se distingan según la diferencia de separación de la materia; y por esto el Filósofo, en el libro VI de la *Metafísica*, distingue los géneros de las ciencias según los diversos modos de separación de la materia. En efecto, las cosas que están separadas de la materia según el ser y la definición corresponden al metafísico; las que están separadas según la definición pero no según el ser, competen al matemático y las que en su definición entra la materia sensible corresponden al filósofo natural”.

Se ve claramente esa sólida correspondencia de la ciencia con el ente que constituye la pieza clave de la epistemología de Santo Tomás. Las ciencias, en efecto, en tanto se fundan en el ente, guardan una *participatio in obiecto*; pero cada una posee un grado en esa participación y esta es el principio de su unidad, de su distinción, de su pluralidad y de su ordenación jerárquica.

Continúa Santo Tomás: “Así como los diversos géneros de las ciencias se distinguen conforme con la separación de las cosas

respecto de la materia, de igual manera también en las ciencias particulares -y principalmente en la filosofía natural- las partes de una ciencia se distinguen según un modo diverso de separación y concreción. Y puesto que las cosas universales están más separadas de la materia es por ello que, en la ciencia natural, se procede de lo más universal a lo menos universal, como enseña el Filósofo en el libro primero de la *Física*. Por esto, en la ciencia natural, comienza Aristóteles tratando de aquellas cosas que son comunes en máximo grado a todos los entes naturales -tales el movimiento y el principio del movimiento-, y a continuación, prosigue a modo de concreción o aplicación de dichos principios comunes a determinados entes móviles entre los cuales se encuentran los vivientes. Acerca de ellos también procede de manera semejante distinguiendo en tres partes esta consideración”.

Ahora se trata de descubrir la unidad, la pluralidad y el orden en las ciencias físicas. Por eso, la consideración de la *Physis* se inicia con lo más universal que, a la vez, es lo más común a todos los entes móviles: el movimiento y el principio del movimiento estudiados en la *Physica*; a partir de allí, mediante sucesivas concreciones y aplicaciones, se irán construyendo las diversas ciencias del mundo físico. Y así se llega, partiendo de la *Physica* a la consideración de los vivientes cuyo principio de ser y de operación es el alma. Hemos llegado, pues, de la *Physica* o Filosofía de la Naturaleza a la Ciencia del alma. Y siguen las distinciones por sucesivas aplicaciones y concreciones:

“En efecto, *primero*, Aristóteles consideró el alma según sí misma, como en una cierta abstracción; *segundo*, hizo una consideración de aquellas cosas que están en el alma conforme una cierta concreción o aplicación al cuerpo, pero en general; *tercero*, hizo una consideración aplicando todo lo anterior a las diversas especies de animales y plantas determinado lo que es propio de cada una de ellas. Pues bien, la primera consideración se halla contenida en el libro *De anima*. La tercera, a su vez, se contiene

en los <varios> libros que dedicó a los animales y a las plantas. En cambio, la consideración media <o segunda> se encuentra en unos libros que escribió acerca de algunos aspectos que son comunes a todos los animales o bien, a muchos géneros de éstos o, también, a todos los vivientes. A ellos pertenece el presente libro *Del sentido y lo sensible*".

Es imposible substraerse a la admiración que produce en la inteligencia el descubrimiento de esta parábola que va de la Filosofía de la Naturaleza a la Biología pasando por la Psicología salvaguardando, a un tiempo, la unidad y la pluralidad de la ciencia. Continúa el texto:

"Por esto se ha de considerar que en el segundo libro *Del alma* determinó el Filósofo cuatro grados de vivientes. El primero de ellos es el de los que tienen solamente la parte nutritiva del alma por la que viven, como son las plantas. Pero hay ciertos seres vivos que sobre el alma nutritiva tienen, además, el sentido aunque sin movimiento progresivo, como los animales imperfectos, por ejemplo, las ostras. Otros, en cambio, tienen sobre lo anterior el movimiento local progresivo; tales los animales perfectos como el caballo o la vaca. Otros añaden el intelecto, como los hombres. Y aunque lo apetitivo sea puesto como un quinto género de las potencias del alma, no obstante no constituye un quinto género de vivientes porque sigue siempre a lo sensitivo".

Veamos, por último, la conclusión:

"Ahora bien, el intelecto de estos <vivientes dotados de razón> no es, ciertamente, acto de ninguna parte del cuerpo, como se prueba en el tercer libro de *Del alma*; por esto, no puede ser considerado por concreción o aplicación al cuerpo o a algún órgano corpóreo pues su máxima concreción está en el alma y su suma abstracción en las substancias separadas. Y es por eso que no escribió Aristóteles, además del libro *Del alma*, un libro acerca del intelecto y de lo inteligible. O, si lo hubiese hecho, no pertenecería a la ciencia natural sino más bien a la metafísica de

la que es propio considerar las substancias separadas. Todas las otras potencias, en cambio, son acto de alguna parte del cuerpo y por eso puede haber de ellas una consideración especial, ya sea por aplicación al cuerpo o a algunos órganos corpóreos, aparte de la consideración que de las mismas ya se hizo en el tratado *Del alma*¹⁰³.

Hemos transcripto *in extenso* el texto de los tres proemios para que se advierta el orden de las ciencias y el fundamento de ese orden. La Ciencia del alma resulta, pues, una ciencia cuyo sujeto es el ente móvil viviente; en él, esta ciencia considera lo que de más común y general tiene el viviente, a saber, el alma o *psijé* entendido en términos de principio formal de su ser y de su operar. A partir de la consideración de esto común y general, por sucesivas concreciones se procede desde una consideración en abstracto y universal del alma hasta su consideración en los sujetos vivos singulares. De este modo, la Ciencia del alma asegura la unidad de su objeto y de método al tiempo que la debida diversidad y multiplicidad de sus niveles epistemológicos.

2. LA PSICOLOGÍA MODERNA EN EL DERROTERO DE LA CIENCIA MODERNA.

Para alcanzar una adecuada comprensión de la Psicología Moderna, sobre todo a partir del paso de Wolf, es necesario referirse, de alguna manera, al derrotero seguido por la Ciencia Moderna en cuyo seno nace, incuestionablemente, la moderna psicología. En realidad, la psicología Moderna debe su existencia a la Ciencia Moderna y ésta a la Filosofía Moderna. Debemos,

103. *In de sensu et sensato, Prooemium.*

pues, considerar el camino seguido por la Ciencia a partir, fundamentalmente, del surgimiento del nominalismo.

2. 1. El camino de la Ciencia Moderna

El problema de la ciencia surgida en el marco histórico de la Modernidad y su relación con la Psicología constituye un tema de particular interés en el ámbito de la reflexión filosófica de nuestro tiempo. Pero cuando se intenta abordar este problema se advierte que, en realidad, él constituye el punto final de llegada, por el momento, de un *cierto camino* que las ciencias han recorrido en los últimos siglos. Es el camino de la Ciencia Moderna que nos ha conducido hasta aquí y nos ha colocado en una situación altamente problemática. En consecuencia, se impone el análisis, siquiera somero, del aludido camino para logar llegar, con algún éxito a la comprensión de nuestras dificultades actuales. Se trata, por cierto, de una larga historia, imposible de abordar en el marco del presente estudio. Pero se pueden señalar algunos puntos esenciales.

Para seguir el camino de la Ciencia Moderna es necesario remontarse hasta sus puntos iniciales y seguir, a partir de ellos, el recorrido del camino. ¿Cuáles son esos puntos iniciales y cuáles las etapas del camino? El examen histórico nos permite mencionarlos siguiendo cierta secuencia con la precaución y la cautela que este tipo de análisis requiere. Así, la Ciencia Moderna se inicia, en cierto modo, con el *Nominalismo* del siglo XIV. Sigue con la *Nuova Scienza*, surgida de Bacon, de Descartes, de Vico, en los siglos XVI y XVII con su rasgo marcadamente operatorio y utilitario al servicio de un proyecto de poder (*tantum possumus quantum scimus*). Es puesta a punto en el siglo XVIII con la *crítica kantiana*. Se hace utopía mesiánica con el *cientificismo de-cimonónico*. Se plasma como proyecto de vida (Ortega y Gasset) o como desocultamiento del ser (Heidegger) en la *tecnociencia*, hoy dominante.

Por lo dicho, resulta evidente que la Ciencia Moderna inicia su camino en términos relativamente recientes si se tiene en cuenta que, contando a partir de los primeros filósofos y científicos presocráticos (siglo VII AC), el siglo XIV (al que hemos fijado como el inicio del camino a examinar) fue precedido de veinte siglos de reflexión y tradición filosófica y científica. Un período vastísimo y enormemente rico, por cierto. En este extenso período se gestó la que vamos a llamar la Ciencia Antigua y Medieval.

Ahora bien, cuando se analizan los principios y fundamentos de la Ciencia Moderna se cae en la cuenta de que ellos proceden de una *ruptura* respecto de los principios y fundamentos de la Ciencia Antigua y Medieval. El camino de la Ciencia Moderna es, en esencia, un progresivo apartarse de la Ciencia Antigua y Medieval. Este hecho nos obliga a examinar el camino de la Ciencia Moderna en inevitable cotejo con la Antigua y Medieval. El camino de la Ciencia Moderna, sólo puede ser entendido en su insoslayable cotejo con la Ciencia Antigua y Medieval. Para facilitar este cotejo y ateniéndonos a cuanto más arriba hemos dicho, podemos, pues, en principio, establecer dos paradigmas científicos: el *antiguo*, elaborado por la tradición filosófica, y el *moderno* elaborado a lo largo de un camino de casi siete siglos.

En el paradigma científico de la tradición filosófica regía el concepto de *unidad del saber*. Las ciencias se distinguían y eran autónomas pero todas ellas, *en cuanto eran conocimiento de la realidad*, respondían a una unidad plural, análoga y jerárquica. La Filosofía Primera o Metafísica (conocimiento de las realidades no sensibles) era la principal de todas. A ella seguía la *Filosofía de la Naturaleza* (que era un conocimiento filosófico del mundo visible y sensible). Venían, a continuación, las *Matemáticas*, entendidas como ciencias eidéticas y no sólo como cálculo. Todas estas componían el conjunto de las llamadas ciencias especulativas. Luego proseguían las *Ciencias Prácticas o Morales* (*Ética, Política y Economía*). Por último se ordenaban las *Técnicas o*

Artes que poseían diversos objetivos vinculados con las necesidades de la vida práctica y sensible del hombre. Con la llegada del Cristianismo, aparece la *Teología Sagrada* (conocimiento de Dios y de todas las cosas a la luz de la Fe unida a la razón natural). Esta Teología alcanzó el primer puesto por sobre la Metafísica. Este ordenamiento constituyó el llamado *Árbol de las Ciencias*, característico del esplendor de la Edad Media.

El sustento filosófico de todo este edificio fue el *realismo*: la realidad es una y múltiple a la vez. Toda ciencia es conocimiento de la realidad. La realidad otorga el principio de unidad, distinción y jerarquización de las ciencias. Una ciencia es más alta y más noble cuanto más alto y noble es el aspecto de la realidad que consideraba. Las ciencias, en consecuencia, se especifican por sus objetos antes que por su método.

El paradigma científico moderno, por su parte, concibe a la ciencia como producto del pensamiento humano. La realidad se pierde, en cierto modo y se inicia un proceso de progresiva *desontologización* del conocimiento científico. La Teología y la Metafísica no se reconocen como ciencias (Kant, por ejemplo, sostiene la imposibilidad de establecer a la Metafísica como una ciencia). La ciencia se reduce a la llamada “ciencia positiva y experimental” cuyo cometido no es tanto comprender el mundo sino dominarlo. Estas ciencias se independizan y desprenden tanto de las antiguas ciencias especulativas como de las ciencias prácticas. Adquieren un extraordinario avance. La primacía la tiene, ahora, la Matemática (Descartes). Aparece el positivismo. Sólo es cierto lo que puede ser medido y experimentado. Imposición de un modelo único de ciencia que se reconoce como válido. En la base de este paradigma están dos grandes corrientes, a saber, el *idealismo* y el *empirismo*. Para el primero, es el pensamiento el que crea a la realidad. Para el segundo, el conocimiento sólo se basa en la experiencia positiva sensible y mensurable.

Ahora bien, del cotejo de ambos paradigmas surge, con suficiente evidencia, que la Ciencia Moderna se desarrolla en franca

ruptura con la Ciencia Antigua y Medieval como afirmamos al principio. Visualizamos cuatro grandes puntos de ruptura, a saber:

1. *La pérdida del ser (del ente, dicho con mayor precisión) como fundamento y principio resolutivo de las ciencias especulativas.* Esto quiere decir que la realidad del ente ya no es más la medida del intelecto humano. El fundamento es, ahora, el *cogito*. Podemos llamar a este fenómeno *el gran giro epistemológico de la Ciencia Moderna*.
2. *Se pierde la preeminencia del saber especulativo sobre el saber práctico* lo que introduce una profunda distorsión del orden jerárquico de las ciencias.
3. La recusación del ente, al cambiar el fundamento de la ciencia y distorsionar sus relaciones jerárquicas, implica, de hecho, *la recusación del cimiento mismo de la unidad del saber*. Esta traslación del fundamento de la ciencia del *ens* al *cogito* significó, entre otras cosas, la identificación de la ciencia con el método pues la certeza del conocimiento científico no reside en la mayor o menos inteligibilidad del ente objeto sino en la perfección del método que depende de la razón, de allí que la multiplicación de los métodos trajera aparejada, necesariamente, la multiplicación de las ciencias. El resultado fue la dispersión y la fragmentación, casi *ad infinitum*, del saber científico.
4. *La pérdida del bien en las ciencias prácticas.* Se pierde el bien honesto en la Ética y, consecuentemente, el Bien Común en la Política. El bien delectable y el bien útil, en su armoniosa integración con la totalidad de la existencia humana, se pierde en las actividades técnicas productivas. En su lugar, la técnica moderna, entroniza la *eficacia*.

En consecuencia, pensamos que esta cuádruple ruptura está en la base de esto que venimos llamando el paradigma científico

moderno cuya vigencia, al día de hoy, continúa siendo relevante aun cuando se advierten incuestionables signos de crisis, y estos signos de crisis han de ser incorporados a nuestro análisis para que el mismo resulte completo.

¿Cuáles son estos signos? Tal vez, parafraseando a Freud, debamos hablar del *malestar en la ciencia*, malestar que ha sido y es objeto de continua reflexión y aún de preocupación por parte de los espíritus más elevados y sensibles de este tiempo. El punto central reside en esto: se advierte, se constata, que la realidad no entra en los límites de la ciencia o de lo que entendemos por ella. Así como el universo físico terminó por desbordar la Física de Newton y de Galileo (una ciencia exacta de un mundo estrechamente imposible como se la ha llamado alguna vez), del mismo modo el universo humano rebasa los límites acotados y rígidos del positivismo. De este modo, no sólo las *ciencias de la naturaleza* sino, también las *ciencias del espíritu* (siguiendo la tipología establecida por Dilthey) han interpelado y recusado al paradigma científico de la Modernidad, a lo menos en algunos aspectos parciales, sin que esto implique, desde luego, recusar ninguno de sus innegables logros.

Esta constatación de la estrechez del esquema científico y positivista ha dado lugar a esa situación que Raimundo Panikar describe como “el descubrimiento intracientífico de que la ciencia por sí sola no basta para explicar la realidad material que tiene delante¹⁰⁴”. Podemos llamar a esto la *conciencia de situación científica*, hoy presente en vastos sectores de la ciencia y la investigación.

Sin embargo, esta conciencia de situación científica, muy valiosa ciertamente, no alcanza por sí sola para encontrar los medios que nos permitan remontar las dificultades actuales.

104. RAIMUNDO PANIKER, *Ontonomía de la ciencia*, Madrid, 1961, p. 50.

Tales dificultades pueden reducirse a tres:

1. Dificultad en la comprensión de lo real: *crisis de la razón teórica*.
2. Dificultad de lograr un adecuado equilibrio de la relación comprensión del mundo –eficacia dominadora: *crisis de la razón práctica*.
3. Dificultad en armonizar la eficacia con la conciencia moral: *crisis de la razón ética*.

Esta triple dificultad, con su triple crisis, ha sido señalada, en cierto modo, en la Constitución Conciliar *Gaudium et spes*, cuando en el n.º 8 afirma:

“Surgen muchas veces en el propio hombre el desequilibrio entre la inteligencia práctica moderna y una forma de conocimiento teórico que no llega a dominar y ordenar la suma de sus conocimientos en síntesis satisfactoria. Brota también el desequilibrio entre el afán por la eficacia práctica y las exigencias de la conciencia moral, y no pocas veces entre las condiciones de la vida colectiva y a las exigencias de un pensamiento personal y de la misma contemplación. Surge, finalmente, el desequilibrio entre la especialización profesional y la visión general de las cosas”¹⁰⁵.

Aclaremos que estas dificultades y estas crisis constituyen un problema existencial que afecta y atraviesa la entera vida del hombre contemporáneo.

105. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et spes, sobre la Iglesia en el mundo actual*, 7 de diciembre de 1965, n. 8.

2.2. Situación de la Psicología en el contexto de la Ciencia Moderna

El desarrollo de la Psicología Moderna sigue, en líneas generales, el derrotero de la Ciencia Moderna que hemos descrito. Por eso ella se inserta, decididamente, en el paradigma científico moderno. En consecuencia, se advierte también en ella esa cuádruple ruptura a la que aludíamos anteriormente. La primera de esas cuatro fracturas es, como vimos, la pérdida del ente en las ciencias especulativas. En efecto, en tanto es ciencia especulativa, la Psicología Moderna acusa la pérdida del ente como principio resolutivo suyo. Es así que podemos afirmar que la Psicología pierde al viviente. En Descartes esto es manifiesto. Su dualismo, en efecto, hizo imposible la consideración de un principio formal en el viviente que le otorgara unidad y fuese, a la vez, el principio de sus operaciones¹⁰⁶. Gracias a ese dualismo, la *mens* cartesiana

106. En el año 1641 aparecieron las *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia, & animae à corpore distinctio, demonstratur* de Descartes. Como es evidente por el subtítulo, es en las *Meditationes* donde Descartes ofrece por primera vez una explicación sistemática del dualismo metafísico entre la mente y el cuerpo, que ha sido desde entonces discutida por el pensamiento occidental. Para Descartes, hay dos sustancias creadas diferentes, el cuerpo y el alma (a la que también denomina 'mente'). La esencia del cuerpo es la extensión; mientras la del alma o mente es el pensamiento. El cuerpo es espacial, el alma no tiene extensión. El cuerpo es un mecanismo que puede ejecutar muchas acciones sobre sí mismo sin la intervención del alma; el alma es pura sustancia pensante que puede, pero no siempre, regular el cuerpo. De todos modos, Descartes afirma, no obstante, la unión. del alma y el cuerpo ya que el alma se persuade, con un conocimiento natural, mediante la percepción de ciertas sensaciones corporales como el dolor físico y otras semejantes, de que éstas no pueden provenir de ella sola. Empero, al decir de Fabro, "el problema, pese a las protestas de Descartes, quedaba irresuelto, a lo más se demostraba que el alma y el cuerpo son distintos, pero no cómo se unen y concurren en las operaciones de un único sujeto. De aquí nació la gran crisis del progreso de la conciencia en la filosofía occidental (CORNELIO FABRO, *L'anima...,* o. c., p. 205).

se separó no sólo del cuerpo sino, también, de la *psijé* y se hizo por completo extraña a ella. De este modo la psicología cartesiana quedó reducida a un análisis de los contenidos de conciencia y a una interpretación de los fenómenos psicológicos a la luz de una supuesta interacción de la mente con el cuerpo mediante la glándula pineal, como es harto conocido. Su *Tratado de las pasiones del alma* es la muestra más palmaria de los balbuceos del dualismo cartesiano en un terreno en el que la psicología clásica había pisado firme y en profundidad. De hecho, es imposible sustraerse a una sensación de franco retroceso cuando se leen las páginas de *Les passions de l'ame*, texto publicado en París, en 1649. Esta psicología cartesiana no podía sino iniciar el camino del mecanicismo pues el cuerpo (y toda la realidad física, viviente o no) despojado de su principio formal quedó reducido a un mero conjunto de partes y sus operaciones reducidas a reflejos automáticos, es decir, pasó a ser solamente una máquina¹⁰⁷. A su vez, el espíritu quedó clausurado en una absoluta inmanencia y entendido tan sólo en términos de conciencia.

107. Así en su obra *De homine (Renatus Des Cartes de homine, figuris, et latinitate donatus a Florentio Schuyl.* Lugduni Batavorum, apud Petrum Leffen & Franciscum Moyardum, 1662) describe el mecanismo de la reacción automática en respuesta a los estímulos externos. De acuerdo con su propuesta, los movimientos externos afectan las terminaciones periféricas de las fibrillas nerviosas, que, a su vez, desplazan las terminaciones centrales. Cuando las terminaciones centrales son desplazadas, el modelo de espacio interfibrilar es dispuesto de otro modo y el flujo de los espíritus animales es así dirigido hacia los nervios apropiados. Fue la explicación de Descartes de este mecanismo por medio de una reacción automática y diferenciada lo que le condujo a ser generalmente considerado como el fundador de la teoría del reflejo.

La evolución posterior a Descartes, sea con Malebranche (ocasionalismo)¹⁰⁸ o con Spinoza¹⁰⁹, o Leibnitz (paralelismo psi-

108. Nacido en París y educado en el colegio de La Marche y en la Sorbona, Malebranche comenzó a leer a Descartes en 1664. Una década después, publicó *De la recherche de la vérité* en la que argumentó que las dos sustancias de Descartes, mente y cuerpo, no tenían relación causal. Dios era la única causa verdadera. No solo no hay influencia de la mente sobre el cuerpo o del cuerpo sobre la mente, sino que no hay causalidad operativa alguna excepto cuando Dios, la única causa verdadera, interviene para producir las regularidades que ocurren en la experiencia. Así, por ejemplo, cuando una persona quiere mover un dedo, ello sirve de ocasión para que Dios mueva el dedo; cuando un objeto aparece de pronto en el campo de visión de una persona, ello sirve de ocasión a Dios para producir una percepción visual en la mente de la persona.
109. Un intento alternativo y mucho más duradero para responder al punto muerto cartesiano fue el de Benedictus de Spinoza (1632-1677). Nacido en Amsterdam, Spinoza pasó su vida como pulidor de lentes. Siendo un judío expulsado de la sinagoga por heterodoxia, mantenía pocas relaciones con sus contemporáneos holandeses o judíos y publicó poco durante su vida. Su obra maestra de metafísica, *De ethica*, apareció en su *Opera posthumia*, publicada en 1677. Con el propósito de salvaguardar la noción de Dios como la única causa verdadera sin sacrificar la idea de una causalidad operativa tanto en la esfera mental como física, Spinoza abandonó las dos sustancias de Descartes a favor de la que ha llegado a ser llamada teoría del aspecto dual. Las teorías del aspecto dual están basadas en la noción de que lo mental y lo físico son simplemente diferentes aspectos de una única y la misma sustancia. Para Spinoza, la única sustancia era Dios. Aunque estaba de acuerdo con Descartes en que el mundo de la conciencia y el de la extensión estaban cualitativamente separados, Spinoza rechaza el punto de vista cartesiano de que la conciencia y la extensión son dos sustancias finitas a favor de la noción de que son atributos de una única sustancia infinita. Esta sustancia, Dios, es la esencia universal o naturaleza de todo lo que existe. La consecuencia directa del punto de vista de Spinoza es que mientras los acontecimientos mentales pueden determinar solo otros acontecimientos mentales y los movimientos físicos pueden determinar solo otros movimientos físicos, la mente y el cuerpo sin embargo tienen una coordinación preestablecida, puesto que la misma esencia divina establece las conexiones entre ambas clases y no puede ser auto contradictoria.

cofísico)¹¹⁰, se observan esfuerzos por superar el dualismo cartesiano. Tales esfuerzos, no obstante, no van en la dirección de recuperar la unidad del viviente, cifrada en su forma, esto es, el alma, sino, por el contrario, en su progresiva pérdida. Lo mismo

110. Otra alternativa al interaccionismo cartesiano es el del paralelismo psicofísico. Esta perspectiva mantiene tanto el dualismo entre la mente y el cuerpo como la noción de una correlación regular entre los fenómenos físicos y mentales, pero esquiva cualquier asunción de una conexión causal mente/cuerpo, directa o indirecta. El paralelismo psicofísico esquiva el interaccionismo sobre la base de que fenómenos tan totalmente diferentes como los de la mente y el cuerpo no pueden incidir el uno en el otro. También rechaza el ocasionalismo y la teoría del aspecto dual en base a que ninguna tercera entidad, cualquiera que sea, puede ser responsable de semejantes efectos enormemente diferentes. Los paralelistas simplemente aceptan el hecho de que cada fenómeno mental está correlacionado con un fenómeno físico de tal modo que cuando uno ocurre, también debe producirse el otro. Un paralelismo de esta forma es usualmente atribuido a Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Historiador, matemático, filósofo, científico y diplomático, Leibniz nació y recibió la mayor parte de su educación en Leipzig. En 1676, después de un periodo en Mainz y cuatro años en París, fue a Hanover, donde pasó el resto de su vida. Correspondió empoderado, colaborador de publicaciones intelectuales, y creador de manuscritos, la parte más importante de su obra está contenida en cartas, publicadas en forma de artículos, o que quedaron sin publicar a su muerte. En el *Système nouveau de la nature* (1695) y en el *Eclaircissement du nouveau système* (1696), Leibniz presenta la famosa descripción del paralelismo psicofísico en la que adopta una metáfora ocasionalista para sostener el punto de vista de que el alma y el cuerpo existen en una armonía preestablecida. Comparando el alma y el cuerpo con dos relojes que están en perfecto acuerdo, Leibniz argumenta que hay solo tres posibles fuentes para su concordancia. Puede ocurrir por influencia mutua (interaccionismo), a través de los esfuerzos de un experto operario que regule los relojes y los mantenga de acuerdo (ocasionalismo), o en virtud del hecho de que han sido construidos desde el comienzo para que su futura armonía esté asegurada (paralelismo). Leibniz rechaza el interaccionismo porque es imposible concebir partículas materiales pasando de una sustancia a otra y el ocasionalismo por invocar la intervención de un Deus ex machina en la serie natural de los fenómenos. Lo que permanece es el paralelismo -la noción de que la mente y el cuerpo existen en una armonía que ha sido preestablecida por Dios desde el momento de la creación.

se observa en siglo XVIII en el que Wolff consuma, de alguna manera, el dualismo cartesiano trasvasándolo del plano ontológico al plano epistemológico, como vimos. Wolff es, en cierto modo, el sistematizador del racionalismo posterior a Leibnitz, y bajo su influencia la Psicología continuará profundizando aún más la fractura que venimos examinando. Es que la Psicología se va conformando cada vez más según los parámetros de un empirismo sensista y materialista, reduciendo no sólo su visión del viviente sino constrinendo toda la rica y variada actividad vital a un funcionalismo mecanicista según el cual el obrar humano es únicamente el resultado de un juego de fuerzas, estímulos sensibles y reacciones de los sentidos. A este empirismo ya no le interesa tanto la esencia del alma, sino sus manifestaciones y éstas centradas en un conocimiento a través de la experiencia reducida a sola experiencia sensible. En esta línea se sitúan las aportaciones de Locke y de Berkeley, fundadores de la teoría de la asociación, como vimos, las de J. F. Herbart¹¹¹, F. E. Beneke¹¹², R. H. Lotze¹¹³, Th. Brown¹¹⁴, y el ulterior asociacionismo de H. Spencer (1820-1903), A. Bainyy (1818-1903) y J. Mill (1773-1836).

- 111. J. F. Herbart (1776-1841) construye una Psicología Racional científica basada en una “mecánica de la conciencia”, como único soporte de los fenómenos psíquicos, sobre el que va a operar el asociacionismo.
- 112. F. E. Beneke (1798-1854) proclama abiertamente que la Psicología debía ser “la ciencia natural del alma humana”; pero la expresión “ciencia natural” está tomada en el sentido moderno del término, esto es, como ciencia positiva distinta y aún opuesta a la filosofía.
- 113. R. H. Lotze (1817-1881) intentó alcanzar una concepción psicológica que satisficiera el criterio de las ciencias naturales
- 114. Th. Brown (1778-1820) procuró dar un tratamiento empírico al problema de las conexiones mentales y emprendió el análisis de los múltiples factores que determinan el curso de la asociación enunciando sus famosas “leyes secundarias”, según las cuales la vida psíquica no es una simple concatenación de datos de los sentidos, sino que lo que la caracteriza es la capacidad de captar relaciones

No menos evidente resulta la segunda fractura oportunamente señalada, a saber, la pérdida de la preeminencia del saber especulativo y teórico sustituida por la preeminencia de un fenomenismo pragmático. En efecto, la Psicología Moderna pierde de vista la eminencia que la Filosofía Antigua y Medieval le habían otorgado a la Ciencia del alma en tanto saber especulativo y ciencia rectora de todas las ciencias que tienen que ver con los vivientes. Al separarse progresivamente de la Filosofía, la Psicología se orientó cada vez más hacia el campo de las llamadas “ciencias positivas” y sus múltiples aplicaciones prácticas van cambiando su perfil de filosofía especulativa. Después del paso del empirismo, fundamentalmente el representado por Hume, la negación, al menos en un plano teórico, del alma y de la unidad substancial del hombre resultaron inevitables. El hombre resultó, así, un conjunto de fenómenos sensibles, entendidos como datos de conciencia unidos por la ley de la asociación. La unidad del hombre pasó a ser objeto de una creencia, necesaria en la vida social; pero una creencia de este tipo se mantiene sólo en función de su conveniencia a fin de no perturbar demasiado ciertas creencias que cimientan la vida social y no como afirmación científica, fruto de la actividad especulativa. La llamada por Kant “Antropología pragmática” tiene, en esto, precisamente, su origen¹¹⁵. El filósofo de Königsberg al intentar distinguir esta “Antropología pragmática” de la Psicología, sostiene que esta última es una suerte de inventario de todas las percepciones internas sometidas a leyes naturales; así, las percepciones de nuestro sentido interno y la experiencia interna constituyen el material propio de la actividad psicológica. Pero de esta actividad psicológica no hay, propiamente, una ciencia especulativa; se trata sola-

115. Cf. INMANUEL KANT, *Antropología en sentido pragmático* (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798). Traducción de José Gaos, Madrid, 1935. Reeditada en Madrid, 1991.

mente de la percepción empírica de un flujo de fenómenos cuya consideración revierte, finalmente, al campo de la fisiología. Es la crisis más profunda de la Psicología como saber especulativo.

La tercera ruptura compromete, también, a la Psicología toda vez que, tanto en la perspectiva wolfiana como en la del empirismo la unidad de objeto y de sujeto queda abolida. La cuestión de la reducción de la ciencia al método, ya señalada antes, fue decisiva en la configuración de esta división. De acuerdo con Lamas y Albisu: "La Psicología clásica tiene por objeto los entes vivos en tanto éstos están constituidos por un principio inmanente, a la vez animador y estructurante: el alma. Y como entre todos los entes vivos, el hombre es el que tiene una actividad más compleja y perfecta, por sus funciones superiores de conocimiento y volición, el objeto central de la Psicología clásica es el hombre en cuanto animado e informado por un alma. Desde este punto de vista, y pese al carácter general que se le asignó a esta ciencia, de hecho ella se desarrolló como Psicología Humana. Su punto de partida fue la experiencia de los fenómenos psíquicos, es decir, de la actividad del hombre en tanto sujeto animado. Por esta razón la Psicología se presentaba como la ciencia más adecuada [...] acerca del hombre. Pero como consecuencia del prestigio alcanzado por las ciencias físicas y por el método experimental inaugurado por F. Bacon y Galileo, se constituyó una disciplina científica a partir de dicho método y así nació la llamada «Psicología experimental» o «empírica». Frente a ésta y como otra ciencia, o peor aún, como mera «filosofía» (utilizando esta expresión en el sentido peyorativo propio del positivismo de finales del siglo pasado y comienzos de este siglo), quedaba lo que dio en llamarse, a partir de Wolf, «Psicología Racional» fundada en el método introspectivo o experiencia interna, o en lo que luego fuera la «fenomenología de la conciencia». Mas como es lógico, las cosas no quedaron ahí. La Psicología experimental se dividió en escuelas, ramas y corrientes, sin unidad entre sí. Hubo -y

hay- psicologías experimentales fisiologistas (reducción de la psicología a la Fisiología, psicologías psicométricas, etc. A su vez, mediante la «Psicología Racional», entendida como fenomenología de la conciencia, se pretendió suplantar a la Filosofía general, de un modo semejante a como Comte pretendió reemplazar con su Sociología a la Filosofía¹¹⁶». Por esta razón, en la última etapa de la Edad Moderna, es decir, en los siglos XVII y XVIII, el término “psicología” y la idea por él significada, carecían de un significado único. No había, pues, propiamente hablando, una Psicología, sino *psicologías*; de allí la necesidad de calificarlas a fin de distinguirlas¹¹⁷.

Por último, el desarrollo posterior de las aplicaciones prácticas de la Psicología, al dar nacimiento a diversas técnicas psicológicas (de ellas, la psicoterapia, sin duda, la más relevante) fue poniendo en evidencia la pérdida del bien en la perspectiva de la técnica. De esto hablaremos más adelante.

3. LAS NEUROCIENCIAS: ACTUALIDAD Y PROSPECTIVAS

3.1. Recusación del dualismo cartesiano

Al hacer un balance crítico de las neurociencias y de sus inquestionables aportes al campo reservado a la Psicología -tales aportes son innegables más allá del afán de sustituir a la Psicología al que más arriba aludimos- el primer hecho que debe

116. FÉLIX ADOLFO LAMAS, DELIA MARÍA ALBISU, *¿Qué es la Antropología General?*, en Revista Circa, N. 2, Buenos Aires, 1977, pp. 59, 59.

117. Cf. FÉLIX ADOLFO LAMAS, DELIA MARÍA ALBISU, *¿Qué es la Antropología General?*, o. c., pp. 12-13..

consignarse es una franca recusación del dualismo cartesiano. Al respecto resulta asaz sugestivo el título de una de las obras más difundidas en los últimos tiempos cuyo autor es, a la vez, uno de los más prestigiosos neurocientíficos actuales. Nos referimos a Anthony Damasio, neurólogo de la Universidad de Iowa y a su libro *El error de Descartes*.

Ahora bien, esta recusación del dualismo cartesiano es plenamente válida aun cuando, paradójicamente, los fenómenos que avalan tal recusación sean interpretados a la luz del monismo materialista que hemos definido como el rasgo común y más sobresaliente de las neurociencias. De hecho, podemos afirmar que una separación mente-cerebro (reducción de la separación mente cuerpo original del cartesianismo) no parece compatible con los datos que hoy poseemos. La experiencia tiende a confirmar la unidad del hombre en el plano operacional que es el plano inmediatamente accesible a nuestro conocimiento e indagación.

Pongamos un ejemplo. Los trabajos del ya mencionado Anthony Damasio, en su también mencionado libro, al tratar la interacción entre las emociones y los procesos racionales, sobre todo lo concerniente a la toma de decisiones y la elaboración de razonamientos complejos, ha acuñado el concepto de los llamados “marcadores somáticos”.

Esta hipótesis del “marcador somático” ha sido muy relevante al momento de comprender el papel que juega la emoción en la toma de decisiones. Se plantea que ante las consecuencias de una decisión se produce una determinada reacción emocional que es subjetiva, es decir se puede “vivenciar”, y a la vez somática, es decir se traduce en reacciones musculares, neuroendocrinas o neurofisiológicas. Esta respuesta emocional a su vez se puede asociar con consecuencias, ya sean negativas o positivas o conjuntos de estímulos que definen alguna situación, que se repitan con cierta constancia en el tiempo y que provoquen dicha respuesta. Este mecanismo de asociación es que el produce lo

que Damasio llama “marcador somático” y que queda definido como: *“un cambio corporal que refleja un estado emocional, ya sea positivo o negativo, que puede influir en las decisiones tomadas en un momento determinado.”*

En su empeño por comprender la maquinaria cognitiva y neuronal que hay detrás del razonamiento y de la toma de decisiones, estudia Damasio, los sentimientos, demostrando que un sentimiento no es una cualidad mental escurridiza ligada a un objeto, sino más bien la percepción directa de un lenguaje específico: el del cuerpo. Desde esta perspectiva y de acuerdo con su hipótesis del marcador somático, los sentimientos son los señores del encaje (o de la falta del mismo) entre la naturaleza y la circunstancia.

Ni dualismo de sustancias ni reduccionismo biológico La actividad mental desde sus aspectos más simples a los más sublimes, requiere a la vez del cerebro y del cuerpo. El cuerpo tal como está representado en el cerebro proporciona algo más que el mero soporte y el marco de referencia para los procesos neuronales: proporciona la materia básica para las representaciones cerebrales. En la perspectiva del marcador somático, el amor, el odio y la angustia, las cualidades de bondad y crueldad, la solución planeada de un problema científico o la creación de un nuevo artefacto, todos se basan en acontecimientos neuronales del cerebro, a condición de que el cerebro haya estado y esté ahora interactuando con su cuerpo.

3. 2. ¿Un retorno a los presocráticos?

En realidad, hasta aquí, no vemos nada demasiado distinto, al menos en lo fenoménico, de lo que los medievales ya observaron con sus rudimentarios métodos e instrumentos. Estas observaciones tienen, pues, entre otras cosas, el valor de confirmar aquellas antiguas experiencias. Pero, si desde lo fenoménico

avanzamos hacia lo comprensivo, entonces se plantean algunos cuestionamientos críticos. En efecto, ¿puede la sola actividad neuronal y de los órganos interrelacionados con ella o afectados por ella explicar estos fenómenos?

Resulta ineludible, por tanto, un fuerte cuestionamiento crítico frente a lo que a todas luces es, cuanto menos implícitamente, una muestra evidente de materialismo ingenuo y acrítico que, indefinitiva no es sino una aporía. Es lícito, por tanto, desde el *hilemorfismo* objetar que sin la presencia de un principio formal no pueden explicarse los fenómenos en cuestión; y resulta plenamente lícito, también, sostener que ese principio formal no puede ser corpóreo. La argumentación de Santo Tomás tiene, a nuestro entender, plena vigencia. Oigamos al Doctor de Aquino cuando responde a la pregunta de si el alma es cuerpo:

“Para analizar la naturaleza del alma, es necesario tener presente el presupuesto según el cual se dice que el alma es el primer principio vital en aquello que vive entre nosotros, pues llamamos *animados* a los vivientes, e *inanimados* a los no vivientes. La vida se manifiesta, sobre todo, en una doble acción: La del conocimiento y la del movimiento.

“El principio de tales acciones fue colocado por los *antiguos filósofos*, que eran incapaces de ir más allá de la fantasía, en algún cuerpo, ya que decían que sólo los cuerpos eran algo, y lo que no es cuerpo es nada. Así, sostenían que el alma era algún cuerpo. Aun cuando la falsedad de esta opinión puede ser demostrada con muchas razones, sin embargo, tan sólo mencionaremos una por la que, de un modo más general y seguro, resulta evidente que el alma no es cuerpo.

“Es evidente que el alma no es el principio de cualquier operación vital. Pues, de ser así, el ojo sería alma, ya que es principio de visión. Lo mismo puede decirse de los otros instrumentos del alma. Pero decimos que el *primer* principio vital es el alma. Aunque algún cuerpo pueda ser un determinado principio vital,

como en el animal su principio vital es el corazón. Sin embargo, un determinado cuerpo no puede ser el primer principio vital. Ya que es evidente que ser principio vital, o ser viviente, no le corresponde al cuerpo por ser cuerpo. De ser así, todo cuerpo sería viviente o principio vital. Así, pues, a algún cuerpo le corresponde ser viviente o principio vital en cuanto que es *tal* cuerpo. Pero es tal cuerpo en acto por la presencia de algún principio que constituye su acto. Por lo tanto, el alma, primer principio vital, no es el cuerpo, sino, el acto del cuerpo. Sigue como con el calor, principio de calefacción, que no es cuerpo, sino un determinado acto del cuerpo”¹¹⁸.

Hemos subrayado la referencia que hace Tomás de los antiguos filósofos que no imaginaron otra cosa que cuerpos. ¿Los neurocientíficos de hoy representan, acaso, un salto hacia atrás nada menos que de veintisiete siglos? ¿Regresan los presocráticos?

3. 3. Prospectivas

Pese a los cuestionamientos críticos que puedan formularse, la presencia de las neurociencias en el campo de las ciencias del hombre está firmemente instalada y cabe señalar, a modo de pronóstico, que esta presencia se irá incrementando en el futuro.

De cara a ese futuro, es necesario establecer algunos puntos mínimos de discusión. Dichos puntos a discutir son, por ahora, los siguientes: a) los aportes que las neurociencias ofrecen hoy al universo global de la ciencia, ¿tienen suficiente legitimidad y valor para construir una verdadera idea del hombre?; b) en todo caso, ¿se trata de una contribución que debe integrarse a otros aportes o basta por sí sola?; c) finalmente, ¿no deberían las neu-

118. *Summa Theologiae* I, q 75, a 1, *corpus*.

rociencias antes de intentar el abordaje de temas como la mente y, más aún, el de una entera visión del hombre, revisar sus límites epistemológicos?

A nuestro juicio, la primera cuestión ha de ser respondida de modo afirmativo habida cuenta que las neurociencias actuales han confirmado, con sus experiencias, muchos y fundamentales aspectos de antiguas doctrinas filosóficas y antropológicas que, en cierto momento, cayeron en descrédito a favor de ciertos criterios que negaban o soslayaban en el hombre todo el valor del cuerpo y de la biología.

Respecto de la segunda, entendemos que las neurociencias no bastan por sí mismas para alcanzar la entera verdad del hombre. Pero su contribución es hoy mucho más que bienvenida.

En respuesta a lo tercero, estimamos que sí es necesario un riguroso examen de los límites epistemológicos del saber neurocientífico si lo que se busca es, precisamente, esa integral verdad acerca de la naturaleza humana. En este sentido se hace perentorio un diálogo franco y abierto entre las neurociencias y la veneranda filosofía de la naturaleza a efectos no sólo de alcanzar aquella integral verdad aludida sino iniciar, por añadidura, el camino que nos reconduzca de la actual dispersión científica a una cada vez más necesaria unidad del conocimiento.

4. ANÁLISIS CRÍTICO DE LA PSICOLOGÍA COGNITIVA

4.1. Los aportes de la “nueva ciencia de la mente” ante el panorama epistemológico de la modernidad.

Sin ninguna duda, la psicología cognitiva merece una especial consideración cuando se emprende hoy la indagación antropológica. En particular, desde mediados del siglo pasado hasta la actualidad, el desarrollo vertiginoso de sus especulaciones cien-

tíficas y en particular de la (mal llamada) investigación experimental hace que sea un capítulo inevitable de la situación actual de la psicología.

Pero se impone, más que nunca, un criterio ordenador que pueda recibir críticamente todo su desarrollo. Como se ha presentado en esta investigación la psicología cognitiva ha nacido inserta en el contexto del desquicio epistemológico de la modernidad. Y por eso, estamos ante un cúmulo de aportes sin un principio configurador ni mucho menos una sana arquitectura del saber.

A modo de muestra, nombremos cuatro características de la ciencia moderna, o del problema epistemológico en general, insertos en la psicología cognitiva:

- a) *Dualismo*: la psicología cognitiva no ha podido superar el dualismo cartesiano. Acompañada por el avance permanente de las neurociencias podríamos decir que a lo sumo ha logrado un materialismo remozado en el cual la consideración de la inmaterialidad de las potencias superiores del hombre y una consideración completa del dinamismo humano le son ajenos. El dilema mente-cerebro es tal vez el más claro ejemplo de este dualismo insoluble.
- b) *Pragmatismo o el saber como poder, control o adaptación*: se reduce sistemáticamente la función cognoscitiva al aspecto funcional o adaptativo. La muestra más representativa es la analogía computacional de la mente, en la que la “mente” tiene una operación que podría plantearse esquemáticamente: ingreso de datos, procesamiento de esos datos, egreso. Siempre con una teleología específicamente funcional.
- c) *Falsa dialéctica entre Filosofía o Antropología y Psicología experimental*. Lo cual ha generado un progresivo distanciamiento entre la Filosofía y las Ciencias segundas al punto de que parece que cada una se ocupara de realidades distintas.

La crisis en la noción de ser se ha extendido a los ámbitos del conocer, y viceversa: la crisis en la cuestión epistemológica ha ido acrecentando el derrumbe de una sana arquitectura científica para ser reemplazada por una amalgama indiferenciada y confusa de aportes y “sectores” sin hilo conductor. En este contexto está inserta la psicología cognitiva.

d) *El cientificismo racionalista alejado de la consideración global del hombre (lo cual ha conducido a cierta deshumanización en el estudio de la psicopatología y por consiguiente de la psicoterapia).* Rota la unidad del ser, se rompe también la idea de unidad en el obrar. Y surgen así todos los modelos “esquizofrénicos” de hombre, en el cual el psicoanálisis tiene un lugar preferencial. Pero también la psicología cognitiva corre por andariveles similares en cuanto a un modelo estanco y ajeno a la unidad sustancial del hombre.

4.2. El dilema mente-cerebro y los problemas filosóficos de fondo.

Un ejemplo claro de la crisis epistemológica instalada también en la psicología cognitiva es que ésta se encuentra ante inevitables planteos de fondo de los cuales no puede desentenderse. Puesta frente a estos dilemas filosóficos, habría dos notas que vale la pena señalar.

En primer lugar, que si bien podría aplicarse aquí aquello de que expulsados por la puerta (las preguntas por las causas) se les ha ganado por la ventana, también lo es que vemos en todo este movimiento una aceptación de la situación crítica, del vacío de un marco ordenador que dé rumbo a tantos aportes. Es decir: si bien es irrefutable no sólo la pertinencia sino también la inevitabilidad de los planteos clásicos en el desarrollo doctrinario de la psicología cognitiva, no parece cierto que exista en todo y en todos, un deliberado descuido por la filosofía y por los proble-

mas clásicos. Dice al respecto J. J. Sanguinetti que sería una falsa etiqueta, proveniente a veces de los ambientes hermenéuticos, considerar que el movimiento contemporáneo de la filosofía de la ciencia más vinculado con las ciencias naturales y la matemática, es positivista. Hay en él filosofía y en grado muy elevado, una filosofía compleja y, por momentos, incierta, crítica y poco sistemática, escudriñadora y con pocas soluciones claras, pero que al fin y al cabo es testimonio de que un análisis exigente de las teorías detecta en ella nidos de problemas filosóficos¹¹⁹.

No se pretende con esto realizar una aceptación acrítica de los planteos filosóficos de la modernidad, sino tan solo dar cuenta de su existencia. Será John Searle (2000) quien afirme, sabia e ingeniosamente, que el precio del desdén por la filosofía son los errores filosóficos. Y uno de los neurólogos más importantes del mundo parece reclamar menos laboratorio y más clases de filosofía al observar que los estudiantes aprenden psicopatología sin que nunca se les enseñe psicología normal¹²⁰.

En textos de suma vigencia científica nos encontramos con una demanda de fundamentos. Se percibe una inquietud, una pregunta, de tenor filosófico en contemporáneos insospechados de preferencia por la metafísica. (Fodor¹²¹; Wells¹²²; Searle¹²³). Tal vez esto tenga relación con el inevitable recorrido de las ciencias

119. J.J. SANGUINETI, *Ciencia y modernidad*, Buenos Aires, p. 201.

120. A. DAMASIO, *El error de Descartes*, Barcelona, p. 291.

121. J. FODOR (2003) *La mente no funciona así. Alcance y limitaciones de la psicología computacional*. Siglo Veintiuno: Madrid.

122. A. WELLS (2000) *Emotional disorders and metacognition*. John Wiley & Sons Ltd: Manchester.

123. J. SEARLE (2000) *El misterio de conciencia*. Paidos: Buenos Aires.

cias, las cuales no pueden fundamentarse a sí mismas. En este aspecto, es el mismo Wundt quien dirá en sus *Principies de Psychologie phisiologique* que los resultados de sus trabajos no cuadran con la hipótesis materialista, ni con el dualismo platónico o cartesiano; solamente el animismo aristotélico, que enlaza la Psicología con la Biología, se desprende como conclusión metafísica plausible de la Psicología experimental¹²⁴. Tarea válida y conveniente entonces, recurrir a las raíces antropológicas. Porque finalmente de ellas se nutre el vasto cúmulo de investigaciones en psicología.

En segundo término, un claro ejemplo de la tarea de revisión crítica que es preciso abordar es la problemática mente-cerebro a la luz del hilemorfismo aristotélico. En toda la antropología cognitiva está pendiente la relación entre el cuerpo y el alma. El libro del Dr. Golombek¹²⁵ es una muestra contundente del alcance de una psicología sin alma. Psicología sin alma que comienza por un desconocimiento total de los conceptos metafísicos de materia y forma.

4.3. Los aportes gnoseológicos. Entre el realismo y el constructivismo.

Acentuar el papel del sujeto en el conocimiento -u ocuparse de él- y por ende organizar y sistematizar los procesos (dicho en términos de la psicología cognitiva) del sujeto cognoscente es una tarea por demás interesante cuanto necesaria. En definitiva, es una manera de sistematizar prolijamente en este ámbito aquél principio clásico de que “lo recibido se recibe a modo del

124. En E.COLLIN, *Manual de Filosofía Tomista (Tomo I)*, Barcelona, p. 189 y ss.

125. D. GOLOMBEK (2008) *Cavernas y palacios. En busca de la conciencia en el cerebro*. Siglo XXI, Buenos Aires.

recipiente". Y también puede resultar un eficaz antídoto a la falsa polaridad o dialéctica entre sujeto y objeto. Como si el realismo gnoseológico consistiera en desconocer absoluta y radicalmente el papel del sujeto en el conocimiento, y como si esta actividad unitiva del hombre fuera una relación de una sola parte.

Ciertamente -y aquí está la tarea- se puede afinar cuidadosamente esta dinámica unitiva en el hombre que conoce y la realidad conocida o se puede sucumbir al constructivismo, con el cual está -a nuestro entender- profundamente ligada la nueva ciencia de la mente. Pero insistimos: una gnoseología que sólo se ocupe del objeto y no del sujeto, tampoco es realista.

Las exageraciones gnoseológicas surgen inevitablemente cuando las teorías se aferran exclusivamente a determinadas dinámicas de nuestro conocimiento fijándose sólo sobre los conceptos. Así resultan el racionalismo, el idealismo y también, podríamos decir, el constructivismo. Tienen en común que exaltan la autonomía de la razón.

¿En qué consiste la operación por la que el sujeto se une al objeto y a la que llamamos conocimiento? El conocimiento, al igual que la dimensión tendencial o apetitiva, es en el planteo de la tradición filosófica (en especial, la aristotélica-tomista) un modo de unión con la cosa. Ciertamente, la dinámica unitiva y la naturaleza de la relación difieren profundamente entre el plano cognoscitivo y el apetitivo.

Conocer es, según Santo Tomás, intencionalidad de la conciencia hacia su objeto. Toda la complejidad surge del siguiente hecho: el sujeto no es el objeto, sino que lo une a él una relación. En qué consista esa relación es el gran tema de la gnoseología.

En el problema así planteado, hay una inicial y profunda coincidencia con el cognitivismo. La dinámica relacional cognoscitiva es tan compleja y rica, que a su luz se pueden entender las estructuras psicopatológicas y las estrategias terapéuticas, por

nombrar algo. En el acto de conocimiento humano se abre un hiato que parecería estar en el medio, entre el sujeto que sale de sí por medio de un signo, de una representación, y el objeto, que presenta una configuración y estructura propias tal que permite ser conocido. Por ello, se dice que poder dar existencia intencional a los objetos es lo que distingue al ser cognoscitivo del nutritivo.

Ciertamente, estamos hablando de una posesión. Pero de una posesión muy particular. Por un lado, mediatizada por un signo. Por otro, tal mediatización es tan vital y propia del cognoscente que sus propias potencias son transformadas, modificadas, alteradas, en esta realidad unitiva. Y aquí tenemos un principio gnoseológico tomista fuerte: la forma captada es alcanzada y poseída en su alteridad, es decir, objetiva e intencionalmente.

Esto es lo primero; lo segundo es que lo que se conoce está en el cognoscente, no según la manera de la cosa conocida sino según el modo del cognoscente. Insistamos: en estas dos “puntas” del problema gnoseológico y en su cuidadosa ponderación están las claves de distinción de la propuesta clásica y la propuesta cognitiva.

En el conocimiento estamos ante una apropiación profunda, completa, de aquello que se conoce, con estas dos peculiaridades ya nombradas: el sello del sujeto que conoce y el respeto por la configuración del objeto conocido. El conocimiento es intencional e inmanente. Intencional porque es determinación cualitativa del sujeto y modo de existencia del objeto. Inmanente, porque alude a una perfección del operante. Por eso es que resulta una grave distorsión plantear una falsa polaridad o antinomia entre la subjetividad y la objetividad.

El proceso cognoscitivo es un modo particular y único de asimilación. Porque asimilar es producir una semejanza y a la vez fundir en uno mismo el ser del objeto y del sujeto. En la manera de entender esa receptividad del sujeto se generan muchas de

las diferencias conceptuales, que luego se traspasarán al plano operativo.

4.4. ¿Qué dice la psicología cognitiva, tributaria de Piaget?

En términos generales, diríamos que acentúa el papel del sujeto de tal manera que la receptividad de una forma se convierte en “decodificación activa” que termina siendo “construcción de significado”. Y entonces, a lo sumo, ¿qué es lo “real” en el hombre? Sólo aquellos procesos internos que organizan lo externo. Por eso, para Piaget la abstracción opera a partir de las acciones u operaciones que el sujeto realiza con los objetos. Y entonces, la superación del empirismo positivista parece hacerse a riesgo de un reduccionismo formalista.

En este contexto surge la noción de “esquemas” tan valiosa para la psicología cognitiva. Los esquemas son como ese fondo dentro de la arquitectura cognitiva, desde los cuales se recibe la experiencia y se la organiza. Por eso, en Piaget la abstracción no opera a partir de las cualidades de los objetos -lo que él llama la “lectura pasiva de la experiencia”- sino a partir de las acciones u operaciones que el sujeto realiza con los objetos.

Entonces, el conocimiento es actividad estructurante del sujeto. Pero con un aditivo esencial: esta organización es siempre con carácter adaptativo. Para Piaget comprender es captar las razones de las cosas en tanto que lograr utilizarlas con éxito. Y conocer es obrar sobre lo real para transformarlo a fin de comprenderlo en función de los sistemas de transformación a los que están ligadas estas acciones.¹²⁶ La importancia del sujeto, por

126. S.M. VAZQUEZ, *Constructivismo, realismo y aprendizaje*, Buenos Aires, pp. 53-57.

tanto, es máxima. Se deben conocer las condiciones y el proceso interno desde el que se ordenará la realidad.

Este subjetivismo -heredero al fin del racionalismo- se traspasa al ámbito terapéutico. Es lo que se denomina “el ideal constructivista de la terapia”, esto es, inclinarse fácilmente hacia un tipo de relativismo radical, en el que cada percepción y pensamiento es tan bueno como otro, mientras sea adaptativo.

La propuesta sería impecable si a la idea de falibilidad del propio conocimiento por diversos factores, le siguiera la búsqueda de la verdad. Sobre lo primero, hay párrafos que merecen nuestra admiración. Se llama *descentralización* a la técnica de hacer que el paciente se olvide de su patrón de verse a sí mismo como el punto focal de todos los hechos¹²⁷. Algunos sostienen que en la terapia se le ayuda -al paciente- a no considerarse el centro del universo y a reemplazar estos conceptos por otros que no correspondan a sus puntos de vista lógicos, sociales o morales -agregamos nosotros: en todos aquellos casos en que exista una personal deficiencia¹²⁸.

Pero la dificultad es que el constructivismo (o postracionalismo) dice: “en la realidad solo hay perturbaciones sin contenido informativo ni significado, y por lo tanto, el orden de nuestra experiencia de conocimiento es dependiente de nuestra propia estructura y no del orden de la realidad, cualquiera que este sea”¹²⁹. Es por tanto urgente retomar la tensión gnoseológica inicial entre el sujeto y el objeto, la inteligencia y la verdad. Qué afirmación profunda, la de un científico insospechado de tomismo: “Descubrir verdades es la virtud característica del conocimiento,

127. A. BECK ET AL, *Terapia cognitiva de la depresión*, Bilbao, p. 133 y ss.

128. M. MAHONEY Y A. FREEMAN, *Cognición y psicoterapia*, Barcelona, p. 25 y ss.

129. J. BALBI, *La mente narrativa. Hacia una concepción posracionalista de la identidad personal*, Buenos Aires, p. 270.

y la arquitectura de nuestras mentes fue seleccionada para poseer esa virtud”¹³⁰. Pero, ¿qué es la verdad para la ciencia moderna, relativista y pragmática?

4.5. Hábitos y Procesos Cognitivos. El valor de la lógica frente al constructivismo.

En continuidad con el punto antes expuesto, y a partir de allí, comienza la delicada distinción de fondo ante la misma consigna: aprender a pensar. La psicología cognitiva, y enhorabuena, dice que la metacognición no debe ser visualizada como un objetivo final del aprendizaje o la instrucción. (Armbruster & Baker, 1986). En su lugar, la visualizarían como una oportunidad para “proveer a los estudiantes con el conocimiento y la confianza en sí mismos para dirigir su propio aprendizaje y enriquecerse para ser más inquisitivos e infatigables en su propósitos”¹³¹. Pero ¿significa esto lo mismo que hablar de “los hábitos del pensamiento riguroso” planteados en clave realista, como una búsqueda ordenada y segura de la verdad? Por algo, la consigna de aprender a pensar en la ciencia moderna está ligada a la metáfora computacional de la mente humana, entendida esta como un prolífico programa de ordenamiento y procesamiento de datos.

Ciertamente, no es lo mismo el formalismo cognitivo piagetiano que los hábitos perceptivos e intelectuales que permiten acercarse a la verdad. Sin embargo se han trazado interesantes paralelos que dejamos para posteriores investigaciones. A modo de ejemplo, simplemente, veamos algunas características que se atribuyen a las habilidades metacognitivas, en las que se puede

130. J. FODOR, *La mente no funciona así. Alcance y limitaciones de la psicología computacional*, Madrid, p. 91.

131. S. PARIS Y P. WINOGRAD, *How metacognition can promote academic learning and instruction*, Hillsdale, p. 22.

observar la cercanía con la noción clásica de hábitos (desde luego, con la repetida advertencia de los problemas de fondo que están pendientes), a saber, 1) son estables, permanecen con el paso del tiempo (los hábitos tienden a repetirse); 2) son reflexionables, pueden comunicarse a otros (los hábitos son cierto señorío sobre las propias potencias, lo cual hace que se pueda volver reflexivamente sobre ellos); 3) son falibles, pueden creerse como cierto sin serlo objetivamente (el hombre es falible); 4) son tardíos, se manifiestan en las últimas etapas del desarrollo evolutivo (lo más requiere de lo menos, existe un criterio evolutivo gnoseológico para lograr la posesión completa del hábito).

4. 6. El papel de la conciencia y el aprendizaje. Entre el adaptacionismo y el pragmatismo.

La importancia dada a la auto-observación, la reflexión o la conciencia como capacidad propia e inherente a la mente humana es un aporte sumamente valioso de la psicología cognitiva. No es novedad de su autoría, ciertamente, pero sí lo es el haber reingresado el problema de la conciencia en la agenda de la psicología. Este aspecto (que en lo clínico también se plasma en la noción de “monitoreo”) es una puerta abierta a la noción de inmaterialidad de las potencias superiores a la cual esta ciencia no parece haber llegado.

En la propuesta terapéutica cognitiva esta noción es la que directa o indirectamente habilita la posibilidad de hablar de “entrenamiento”, lo cual tiene un tono psicoeducativo muy interesante. Porque podríamos hablar incluso de un rescate indirecto de la libertad o de la capacidad de autodistanciamiento también presente en la propuesta logoterapéutica^{132 133}. Pero aquí tenemos

132. VÍCTOR FRANKL. *V. Psicoanálisis y existencialismo*. Méjico, 1970.

133. VÍCTOR FRANKL. *El hombre en busca de sentido*. España, 1995.

también una consideración de la conciencia de la mano de la tradición clásica y otra de esta propuesta moderna, que habrá que revisar críticamente.

Lo cierto es que resulta preciso detenerse en este que es uno de los grandes tópicos de la psicología: la conciencia. ¿Qué es la conciencia y qué vinculación tiene con el proceso cognoscitivo total? Santo Tomás se pregunta inicialmente si la conciencia es una potencia. Y distingue: de la conciencia se puede prescindir, pero no de una potencia. Por tanto, la conciencia es un acto, que indica la relación de un conocimiento con una cosa¹³⁴. La conciencia puede deponerse, y no así una potencia. Por ello, -y aquí es preciso avanzar con suma cautela- en principio la conciencia es una cierta aplicación (reflexión) de la inteligencia sobre algo. Esa aplicación es una actualización, un acto, que puede deponerse. Es decir, que tiene su dinámica propia: puede crecer, aumentar, expandirse, desaparecer. Esta capacidad de vuelta sobre algo, de reflexión, de autodistanciamiento, reside en la potencia superior de la inteligencia.

Esta posibilidad de ejercicio en Santo Tomás es la clave de comprensión y acceso de núcleos fundamentales de su gnoseología y antropología en general. El recurso a la reflexión aparece en temas centrales: el conocimiento de la sustancia singular, el conocimiento de sí, el conocimiento del alma, la libertad, el fundamento de la lógica¹³⁵ Subrayemos, por el momento, a la lógica como fruto del poder reflexivo de la razón. Tal nos parece ser una de las raíces precedentes del ejercicio metacognitivo.

La razón puede tenerse a sí misma como objeto de conocimiento; ella será conocida a través de sus operaciones las que a su vez se alimentan de los objetos propios. Si bien nos parece

134. Cf. *Summa Theologiae* I, q 79, a 13, *corpus*.

135. S. VAZQUEZ, Op. Cit., p. 79.

apresurado hablar de una equiparación entre la lógica y la meta-cognición, sí parece que existe una vinculación por demás interesante entre ambas. Ahora bien, ¿qué precisiones conviene hacer respecto a la conciencia? Valgan las siguientes precisiones en la noción de conciencia. Primero, una distinción vital, de implicancias en diversos órdenes, es la que existe entre la conciencia directa y la conciencia refleja. La conciencia refleja es un segundo acto de conocimiento (un cierto saber del saber) y la conciencia directa es la noción de sí mismo implícita en todo acto. La descripción fenomenal de la conciencia nota ante todo su unidad, intencionalidad, movilidad o temporalidad, polaridad (relación con un trasfondo de subconciencia), totalidad, carácter cualitativo (sus fenómenos no son cuantitativos ni mensurables).

Los clásicos distinguen una *conciencia subjetiva* de una *conciencia reflexiva*. La primera se refiere al acto con que conocemos algo inmediatamente y de una manera concreta, experimentándolo como nuestro. Es una cierta apropiación, incluso a nivel de la vida cognoscitiva sensible. Por el sentido común los sensibles son percibidos concientemente. El sentido común percibe el objeto, pero también el acto del sentido propio. Hablamos de conciencia reflexiva cuando por un segundo acto nos contemplamos obrando, nos re-plegamos (*re-flexio*) mentalmente sobre nosotros mismos, practicamos la introspección. Es aquí donde vemos una similitud importante con la noción de “monitoreo” propuesta por la psicología cognitiva.

La psicología cognitiva ha detectado e incluso sistematizado en su propuesta terapéutica esta capacidad de desdoblamiento operativo que denominamos “conciencia”, por la cual se puede hablar de reflexión, aprendizaje y monitoreo. En términos de “conciencia de acceso”, el tener conocimiento de nuestros procesos internos implica un proceso introspectivo en el que un estado de nuestra propia mente se dirige a otro estado de ella y fija su atención sobre él. Podría agregarse, además, que en virtud de ese

conocimiento, el contenido del estado mental en cuestión resulta disponible para el control voluntario y racional de la acción. Tal parece ser uno de los aportes más radicales de la psicología cognitiva volcado a la práctica. Por eso dice la propuesta terapéutica de corte cognitivo que es solo la persona la que, por medio de su metaconocimiento, puede administrar racionalmente su repertorio estructural.

Subrayemos entonces que esta noción de conciencia ha de entenderse a la luz de la arquitectura cognitiva, por sus diferentes niveles de acceso -por un lado-, y de la consiguiente graduabilidad operativa de la misma -por otro-. Esta idea de gradualidad debe rescatarse, habida cuenta de que se pide pensar la conciencia, tanto en sus aspectos cognitivos como fenoménicos, no como una cuestión de todo o nada sino más bien como un fenómeno gradual que admite matices de intensidad y atención, focos de atención y desatención, periferia y centralidad, automatismo y control¹³⁶. Es decir, por un lado es cierto que a medida que se han ido imponiendo las concepciones constructivistas del desarrollo y del aprendizaje, se ha ido atribuyendo un papel creciente a la conciencia que tiene el sujeto y a la regulación que ejerce sobre su propio aprendizaje, pero ese papel que ejerce la conciencia y el impacto que tiene en el aprendizaje debe entenderse en términos limitados, dinámicos y graduales.

Puede al fin, pensarse la conciencia como un mecanismo reflexivo interactivo en el proceso básico del desarrollo y de la organización del conocimiento. Y en este contexto la noción de metacognición contribuye a ordenar y encuadrar la realidad de la conciencia en el proceso personal de aprendizaje.

136. E. RABOSSI (Comp.) *La mente y sus problemas. Temas actuales de filosofía de la psicología*, Buenos Aires, p. 320.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO III

La Psicología o Ciencia del alma. Sus fundamentos en la Tradición filosófica.

En esta segunda parte, nuestro esfuerzo estará dirigido a reconocer las dificultades que surgen del examen del material recogido en la primera y formular pautas para la superación de tales dificultades en orden a la elaboración del estatuto epistemológico de la Psicología en sus distintos niveles.

En nuestra opinión existe, utilizando la expresión acuñada por Fabro, una *dificultad capital* de la Psicología que se deriva a partir de la división, más arriba mencionada y comentada, introducida por Juan Cristián Wolf, entre una *Psicología racional* y una *Psicología empírica*. A partir de este hecho resulta en extremo difícil determinar la naturaleza de la Psicología y la tarea que ella ha de cumplir en las actuales circunstancias científicas y culturales.

De esta dificultad capital se derivan, a su vez, al menos, otras dos dificultades. La primera tiene que ver con la Psicología como saber científico: ¿Es ella una ciencia única o más bien bajo el nombre de psicología se contiene una multitud heterogénea de disciplinas y técnicas distintas? ¿Es una ciencia teórica o práctica? ¿Es posible delimitar su objeto material y formal y determinar su método? Todos estos interrogantes nos sitúan frente a la dificultad de establecer el estatuto epistemológico de la Psicología. La segunda dificultad tiene que ver con la necesidad de hallar una explicación sistemática de los fenómenos psicológicos: alma,

mente, conducta humana, vida afectiva, normalidad y patologías psíquicas, etc. Esto nos lleva a plantearnos qué valor científico y qué legitimidad científica posee la incesante masa de conocimientos que desde el campo de la Psicología y disciplinas conexas se ofrece hoy a nuestra consideración en orden a integrar con dichos conocimientos una Psicología a la que pueda asignarse, a la vez, la unidad material y formal de su objeto y la fundada diversidad de concreciones y contenidos epistémicos.

1. PUNTOS DE PARTIDA PARA LA CONSTITUCIÓN DE UNA CIENCIA DEL ALMA

A modo de recapitulación, podemos resumir el estado actual de la Psicología en los siguientes puntos:

- a) Equivocidad del término “psicología” al extremo de que no es posible distinguir si se trata de una ciencia unitaria y única o más bien de un conjunto heterocílico de conocimientos diversos con poca o ninguna conexión entre sí.
- b) Creciente dificultad en determinar su objeto material y formal y en establecer su método.
- c) Dificultad en establecer sus relaciones con otras disciplinas, por ejemplo, con la filosofía, la antropología, la medicina, las ciencias biológicas, las ciencias sociales, etc. Como corolario, dificultad en asignarle un puesto específico en el concierto de las ciencias.
- d) Dificultad en la interpretación e inteligibilidad de los fenómenos llamados psicológicos e imposibilidad real de avanzar más allá de un fenomenismo con frecuencia inconexo sin referencia a un sujeto determinado.
- e) Incapacidad de formular respuestas frente a los problemas surgidos en el marco de la incesante investigación científica

fundamentalmente en el terreno de la investigación y experimentación neurológica.

- f) Conciencia intracientífica de su insuficiencia para abordar y abarcar toda la realidad que tiene delante de sí. Dicha conciencia ha dado lugar a cuestionamientos diversos desde campos disímiles, sea desde ciertas corrientes espiritualistas, sea desde ciertos círculos adscriptos al científico y al positivismo científico.
- g) Permanente diversificación de sus ámbitos de aplicación sin que esto implique, concomitantemente, establecer los adecuados fundamentos epistemológicos de las respectivas especializaciones ni una clara referencia de éstas a la unidad formal de la Psicología.

Pues bien, de cara a esta situación, creemos posible, a partir de una recta Epistemología como la ya esbozada de Aristóteles y Santo Tomás, superar las dificultades derivadas de la dificultad capital a la que hemos aludido y establecer una *Ciencia del alma* o *Psicología General*, dotada de unidad formal de objeto, provista de adecuado método, capaz de integrar, a modo de matriz nutricia, la multitud de disciplinas derivadas y ejercer respecto de todas ellas el oficio de ciencia rectora.

1.1. Delimitación del objeto material de la Psicología por vía de la experiencia psicológica

En la Epistemología de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino las ciencias se especifican por su objeto; por lo tanto, la primera aproximación a cualquier ciencia consiste en delimitar cuál sea su objeto, tomado ahora en el sentido de objeto material, lo que equivale a “segregar” dicho objeto de la totalidad de la realidad cognoscible. Pero, y este es otro de los puntos básicos de la Epistemología clásica, esta segregación o delimitación del objeto material de una ciencia ha de partir de la experiencia;

la experiencia es el punto de partida de cualquier conocimiento científico; ella tiene el carácter de una primera función metodológica que permite aproximarse al objeto de la ciencia en cuestión y mediante una reflexión metódica separarlo y distinguirlo del resto del campo de la experiencia humana¹³⁷. Debemos, pues, en primer término, definir qué es la experiencia, considerada en términos generales, y, luego, supuesta la existencia de una experiencia psicológica, determinar a partir de ella el objeto material de la Psicología.

Llamamos *experiencia*¹³⁸ a una forma de conocimiento que consiste en un primer contacto intencional del hombre con una realidad dada. Por lo mismo, constituye un grado aún imperfecto de conocimiento; diremos más: es un conocimiento radicalmente insuficiente e imperfecto lo que implica su necesaria ordenación al saber perfecto y cierto, es decir, el conocimiento científico. Pero es un conocimiento válido en su orden y en sus límites.

Podemos resumir los rasgos de la experiencia en los siguientes puntos: 1) es un conocimiento *directo* (por oposición a obliquo, lo que alude a que el objeto de experiencia ocupa de pleno el centro de la atención y no simplemente implícito o connotado) e *inmediato* (en el sentido de que no resulta de una argumentación o raciocinio) de la realidad tal cual ésta se nos presenta, en su singularidad y concreción, ante nuestras facultades cognitivas; 2) es conocimiento de algo concreto y singular; 3) no siempre

137. Cf. FÉLIX ADOLFO LAMAS, *La Ética o Ciencia Moral. Una introducción a la lectura de la Ética Nicomaquea*, en Revista *Circa*, N. 1, Buenos Aires, 1997, pp. 10-11.

138. El término *experiencia* deriva de verbo *perior*, *iris*, *itus sum*, que significa probar, experimentar. De esta voz *perior* derivan *peritus*, experto, y *periculum*, peligro. En griego, $\pi\epsilon\imath\pi\epsilon\omega$, indica ensayar, probar, atravesar de parte a parte. Indica ideas como paso defectuoso, lleno de peligro; lucha en una carrera pedestre, viaje peligroso.

es conocimiento puro sino mezclado, a menudo, con elementos afectivos y emotivos; 4) su objeto es un objeto real, ya sea exterior al hombre (experiencia externa), ya sea interior a él (contenido de conciencia o experiencia interna). Este objeto es lo que solemos llamar el *fenómeno*. El fenómeno es, así, el dato de la experiencia.

Vista desde una perspectiva gnoseológica, la experiencia, en tanto es acto de conocimiento y de percepción de un fenómeno dado, no se reduce a mera experiencia sensible; ocurre, en efecto, que en la experiencia se pone de manifiesto la simultánea y unificada actividad de las operaciones de nuestras potencias cognitivas, desde las sensaciones propias de cada uno de los sentidos exteriores a los complejos procesos sensoperceptivos (sentidos internos) y de éstos a la intelección. Esta continuidad y unidad del proceso cognitivo deja, ciertamente, a salvo la heterogeneidad de los diversos planos de conocimiento y de las diversas potencias en juego. Pero por ser la experiencia un proceso unitario, integrado y configurado, los datos que ella provee, esto es, los fenómenos, no quedan encerrados en el nivel del conocimiento sensible o clausurados en la conciencia sensitiva sino que constituyen, ya, una aprehensión inicial y germinal del ser y de la verdad del ser. Esto equivale a acceder de modo inmediato y directo al valor concreto del objeto, a su identidad individual, a la determinación de ciertos vínculos reales causales, etc., que representan una auténtica preparación al procedimiento abstractivo y deductivo de la ciencia. Además, la experiencia estructura y otorga estabilidad al conocimiento sensible mediante la elaboración de los esquemas sensoperceptivos que son puestos al servicio del intelecto por la posibilidad ser asumidos por el hábito superior de la ciencia.

Todo lo dicho nos permite concluir que la experiencia no se reduce a experiencia sensible -la única, por otra parte, a la que la ciencia moderna reconoce como exclusiva y válida- aunque ella sea lo primero, sino que alcanza a lo intelectual y especulativo;

por eso es legítimo hablar de una experiencia especulativa como lo es, también, hablar de una experiencia práctica, fundada en la anterior, por la que el hombre alcanza a percibir la significación y el valor de la conducta humana en sí mismo o en otros.

Insistimos en señalar que como conocimiento, la experiencia siempre es válida, pero no es, todavía, un conocimiento perfecto y certero. Es sólo el inicio del conocimiento científico. Mediante la inducción y la deducción, a partir de los datos de la experiencia, avanzamos hacia un modo más perfecto de conocimiento. Ese modo es la ciencia. Existe, pues, un camino que va de la experiencia a la ciencia. Este es el camino del realismo metódico.

a) Ámbito semántico y referencial de la Psicología

Tal como se ha dicho, la experiencia es la vía para una primera delimitación del objeto de la Psicología. Siguiendo a Félix Lamas, sostenemos que puesto que “el campo de la experiencia y de la vida humana es sumamente amplio, para segregar un sector o un aspecto se debe utilizar algún método. Y este primer momento metodológico está constituido por el análisis del lenguaje. El lenguaje, en efecto, es en sí mismo una manifestación de experiencia, en cuanto es experiencia social condensada. Cada palabra incluye o implica una determinada experiencia del mundo, de la vida, del hombre, etc.¹³⁹” Se impone, pues, analizar, desde la perspectiva del lenguaje, los términos, *psíquis* y *alma* en tanto son términos que guardan una evidente correspondencia con el objeto de la Psicología.

La palabra *psijé* o *psiche* deriva del griego ψυχή, *psyché*, vocablo que en la tradición griega significaba la fuerza vital de un individuo, unida a su cuerpo en vida y desligada de éste tras su

139. FÉLIX ADOLFO LAMAS, *La Ética o Ciencia Moral...*, o. c., p. 14.

muerte El verbo griego ψύχω, *psycho*, significa *soplar*. A partir de este verbo se forma el sustantivo ψυχή, que alude en un primer momento al soplo, hálito o aliento que exhala al morir el ser humano. Dado que ese aliento permanece en el individuo hasta su muerte, ψυχή pasa a significar la *vida*. Cuando la psiche escapa del cadáver, lleva una existencia autónoma; los griegos la imaginaban como una figura antropomorfa y alada, un doble o *eidolon* del difunto, que generalmente iba a parar al Hades, donde pervivía de modo sombrío y fantasmal. Según cuenta muchas veces Homero, la psyché sale volando de la boca del que muere como si fuera una mariposa (que en griego se escribe también *psyché*).

En el prólogo de la *Ilíada* (1, 3), el poeta relata la cólera de Aquiles que envía a muchos *psichai* al Hades. En el mismo poema se encuentran otras referencias a la psijé. Así se dice que ésta abandona al cuerpo desde los miembros (XVI, 856; XXII, 362). En general, en el poema homérico, *psiche* y *psichein* hacen referencia a “soplar” o respirar. La *psiché* es aliento, respiración, hálito de vida. También en el poema homérico se la menciona como equivalente a cabeza lo que puede significar la supuesta localización del alma en la cabeza o bien que ella es lo más propia y elevado de la persona¹⁴⁰.

En el ámbito latino, *psiché* pasó a designarse con el vocablo *anima* por el que, también se hace referencia a un principio o entidad inmaterial e invisible que poseen algunos seres vivos cuyas propiedades y características varían según diferentes tradiciones y perspectivas filosóficas o religiosas.

Por otra parte, la palabra española *alma* procede directamente del vocablo latino *anima* también con el significado de

140. Cf. JAN N. BREMMER, *El concepto de alma en la Antigua Grecia*, Madrid, 2002.

aire, aliento, hálito, etc¹⁴¹. En la misma dirección, Samuel Gili Gaya nos recuerda que según el erudito escritor sevillano Fernando de Herrera (1534-1597)¹⁴², “Lánima, dicha del vocablo griego *veuoς* significa espíritu, porque no se puede vivir sin espiración; de ésta dice San Agustín que cuando anima al cuerpo y le da vida se llama *ánima*; mientras quiere, *ánimo*; en tanto que está vestida de ciencia y ejercita la destreza y sabiduría de juzgar, *mente*; cuando se acuerda, *memoria*; discurriendo y discerniendo cada una cosa, *razón*; afixando en la contemplación, *espíritu*, y en tanto que posee y señorea la fuerza de sentir, se apellida *sentido*. Todas estas cosas son oficios del ánima con que declara sus potencias y pone en obra y ejercicio sus acciones. Es nuestra ánima un espíritu incorpóreo y centella y espiráculo de la mente que diferencia al hombre de las bestias y lo consagra a la inmortalidad. Los filósofos le dieron asiento en medio del corazón, mas los médicos, que más acabadamente inquirieron las obras de la naturaleza, la constituyen en el cerebro, del cual proceden todos

141. JOAN COROMINAS, *Breve Diccionario etimológico de la lengua española*, Madrid, 1987, p. 42.

142. FERNANDO DE HERRERA (Sevilla, 1534-1597) fue un escritor español del Siglo de Oro, conocido especialmente por su obra poética. Fue apodado “el Divino”. Su poesía parte de la herencia petrarquista, en la que pretende introducir novedades, y él mismo plantea su producción como una profundización con respecto de Garcilaso de la Vega. En este sentido, Herrera es autor de unas *Anotaciones a la poesía de Garcilaso* (1580), donde, entre otras cosas, pone de relieve el carácter de *imitador* de los clásicos en lengua romance de Garcilaso e historia los distintos géneros poéticos usados por él. Su obra literaria es relativamente variada, teniendo en cuenta, además, las obras perdidas. Entre sus obras conservadas destacan unas en prosa, como la *Relación de la guerra de Chipre y suceso de la batalla naval de Lepanto* y el *Elogio de la vida y muerte de Tomás Moro*, semblanza de su vida con valoraciones de su pensamiento político. Entre las no conservadas figuran varios poemas de carácter épico y mitológico como *La gigantomaquia*, sobre los titanes; *El rapto de Proserpina* y *Gestas españolas de valerosos*.

los sentidos y facultades y todas las acciones del alma”¹⁴³. Es este, sin duda, un texto precioso y a la vez preciso en el que el autor expone el amplio abanico semántico y referencial del vocablo alma al que hace derivar del término griego *νέμος* que significa *soplo*.

Vale decir, pues, que los términos *psiché*, *anima*, *alma* apuntan a un ámbito de significado que tiene que ver con la vida en sus distintos y variados modos de expresión. Al respecto, no menos preciso es Vives quien en su obra *De anima et vita* sostiene: “Con el mismo nombre con que se significa la vida, significase también el alma, de suerte que en unos es alma alimentadora; en otros, sensitiva; en otros, inteligente, y en el hombre, racional”¹⁴⁴.

b) *Los fenómenos vitales en el campo de la experiencia externa e interna*

Ahora bien, después de esta primera aproximación al objeto de la Psicología o Ciencia del alma, ¿qué otros datos, más próximos, puede ofrecernos la experiencia? Recordemos, en primer lugar, que la experiencia humana originaria es una experiencia externa cuyo objeto directo son los fenómenos del mundo material, captados por los sentidos y que resultan anteriores a la conciencia, noética y ónticamente. Llamamos a esto, *primo-intencionalidad de la experiencia externa*. La experiencia interna, por su parte, es una reflexión sobre los propios actos del hombre -que, de este modo, quedan objetivados y transformados en objetos directos- en cuyo transcurso los fenómenos captados en la

143. SAMUEL GILI GAYA, *Tesoro Lexicográfico* (1492 -1726), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1960, tomo primero A-E, pp. 121-122.

144. JUAN LUÍS VIVES, *De anima et vita*, Libro I. Citado según la versión española de LORENZO RIBER incluida en JUAN LUÍS VIVES, *Obras Completas*, tomo II, Madrid, 1948, p.1149.

experiencia externa pasan a ser objetos oblicuos; designase esto como la *segundo-intencionalidad de la experiencia interna* y que se identifica con la conciencia actual. En el caso de la experiencia psicológica esta *segundo-intencionalidad* pasa ser lo mismo que la conciencia psicológica¹⁴⁵.

Podemos, pues, establecer que la experiencia psicológica es, en primer término, una experiencia externa que nos pone en inmediato y directo contacto con ciertos fenómenos que se observan en el mundo visible. Estos fenómenos los hemos denominado *fenómenos vitales*. En efecto, vemos en el mundo visible, ciertos seres a los que llamamos vivos o vivientes que se distinguen de otros a los que denominamos no vivos o inertes. Será siempre un dato de experiencia externa constatar la diferencia que separa una piedra de una planta, de ésta respecto de un animal, de un animal respecto de un hombre. En realidad lo que cae bajo la aprehensión de nuestra experiencia habitual son determinadas acciones u operaciones vinculadas con distintos seres. Así, en la piedra, inerte y muda, apreciamos una *absoluta exterioridad* en la que se agota toda la actividad pétrea: la piedra, en efecto, cambia de lugar por acción de un agente exterior a ella misma, crece o decrece en razón de factores exógenos, cae o se eleva de acuerdo con la acción de un agente siempre exterior a ella misma. La piedra es pura exterioridad: tal es el primer fenómeno percibido por la experiencia.

Pero si con nuestros sentidos nos volvemos hacia la más pequeña e insignificante hierba del campo tendremos, de inmediato, la experiencia de una actividad distinta de la que observábamos en la piedra; esa hierba, en efecto, nace, brota por sí misma de la tierra que le da cobijo, crece, decrece hasta acabar su existencia. Tenemos, pues, la experiencia de una actividad a la que llamamos *vital* o simplemente *vida*, actividad intrínseca,

145. Cf. FÉLIX ADOLFO LAMAS, *La Ética o Ciencia Moral...*, o. c. pp. 12-13..

interna, que brota no desde fuera sino desde dentro del ser observado (la pequeña hierba); de ella decimos que posee *interioridad*. Así podemos avanzar en nuestras observaciones abarcando seres cada vez más complejos. Pero, en definitiva, la experiencia primaria del mundo visible nos pone frente a dos fenómenos decididamente diversos: la *exterioridad inerte* de la piedra y la *interioridad viviente* de la hierba; y esta experiencia primaria es suficiente para distinguir dos mundos: el de los seres inertes y el de los seres vivos. La vida, en términos de la actividad interior de ciertos seres, constituye, pues, un primer dato de nuestra experiencia externa; y al distinguirla de la inerte actividad exterior de otros seres nos permite efectuar una primera segregación en el campo general de nuestra experiencia del mundo físico.

Si nos volvemos, ahora, a la experiencia interna veremos que esos mismos fenómenos vitales se dan también en nosotros; sin ir más lejos, la advertencia de que percibo tales fenómenos se acompaña de una concomitante percepción de que los estoy percibiendo (experiencia del acto de la conciencia) y tal experiencia es ella misma una actividad inmanente e interior a mí mismo. La experiencia interna me pone, pues, frente al fenómeno de una actividad vital mía, interna, en la que me reconozco a mí mismo como un viviente, adscrito, de algún modo, a ese mundo viviente ya experimentado en el curso de la experiencia externa.

Por la vía, pues, de la doble experiencia, externa e interna, aparece ante nosotros una serie de fenómenos a los que llamamos fenómenos vitales y que se perciben como los actos propios de seres dotados de interioridad entre los cuales se ubica el mismo hombre, sujeto y objeto a la vez de la experiencia.

Ahora bien, esa actividad vital es compleja, va adquiriendo grados crecientes de complejidad. Desde la simple hierba que se nos da de modo directo y concreto en la experiencia externa a la reflexión sobre los propios actos del hombre, pasando por los diversos grados de vida, desde las plantas a los animales más evolucionados, se extiende un extenso arco de complejidad vital

integrado por una multitud de actos que van desde el acto por el que los vivientes son constituidos en su condición misma de vivientes hasta las más elaboradas realizaciones de la ciencia y del arte. Un segundo fenómeno, pues, se nos hace presente en el marco de la experiencia: los fenómenos vitales se disponen conforme a un orden creciente de complejidad y perfección.

c) *Ámbito empírico de la Psicología. Cuádruple estrato fenoménico.*

Recapitulando lo visto hasta ahora, el objeto de la Psicología o Ciencia del Alma parece corresponder a algo que tiene que ver con la vida, entendida en términos de *actividad vital* expresada según diversos modos de complejidad creciente y que remite a un conjunto de fenómenos observables en el marco de la experiencia externa e interna tanto en el hombre como, también, en otros seres en los que es posible advertir uno o más de los diversos modos de expresión de dicha actividad vital. La primera aproximación al objeto de la Psicología nos refiere, pues, en particular, al hombre en cuanto viviente y, en general, a un conjunto de seres en los que puede observarse algunas de las varias formas de expresión de la actividad vital. Todo esto constituye, en principio, el ámbito empírico de la Psicología.

Ahora bien, los fenómenos que hemos denominado psicológicos, pertenecientes a una actividad, denominada actividad vital, presente en determinados seres, que llamamos vivientes entre los cuales el hombre queda incluido, conforman un conjunto complejo en el que podemos distinguir, al menos, cuatro estratos fenoménicos vinculados entre sí pero distintos unos de otros.

En primer término distinguimos un *estrato cosmológico*. En efecto, la actividad vital está presente en el mundo físico formando parte de él y señalando, a un tiempo, la emergencia de un modo más complejo de actividad y de movimiento.

En segundo lugar, podemos mencionar un *estrato subjetivo*, esto es, referido a determinados sujetos en los que se observa

dicha actividad vital a la que otorgan sustento: son los vivientes que ingresan a nuestra conciencia desde la experiencia externa del mundo; pero también, en el marco de la experiencia interna, el hombre se experimenta a sí mismo como sujeto que es, a la vez, sustento y centro de todas las operaciones identificadas con la actividad vital.

En tercer término, podemos hablar de un *estrato funcional u operacional* en el que aquella actividad vital aparece diversificada en una pluralidad de acciones; funciones motrices, vegetativas (nutrición, crecimiento, reproducción), sensaciones, percepciones, apetitos, pasiones, deseos, intelección, etc.

Finalmente, en cuarto lugar, observamos un *estrato de realizaciones* que tiene que ver con el obrar o conducta de los vivientes lo que nos remite a un vastísimo universo que va desde los datos de la etología animal hasta las más altas realizaciones del espíritu humano.

Pues bien, en estos cuatro estratos fenoménicos aparecen, agrupados y ordenados, los fenómenos vitales. Podemos pues, en una primera aproximación, concluir que el objeto material de la Psicología, que resulta así segregado por vía de experiencia, del campo total de la experiencia humana, es algo relacionado con los vivientes y las múltiples, variadas y heterogéneas expresiones de su actividad vital.

1. 2. Problemas que plantean los fenómenos registrados en el curso de la experiencia.

Ahora bien; llegados a este punto observamos que los fenómenos recogidos en el contexto de la experiencia psicológica, externa e interna, y que hemos agrupado en los cuatro estratos fenoménicos antes mencionados, se nos aparecen con un decidido carácter problemático. En primer lugar, la propia vía de acceso a dichos fenómenos, la experiencia, está signada por ciertas dificultades y limitaciones. En efecto, el sujeto que observa está -en

el caso de la experiencia interna- involucrado en el objeto observado lo que, en cierta medida, compromete la objetividad de la experiencia. Además, el sujeto de la experiencia está posicionado en un tiempo y en un espacio lo que, sin duda, introduce sesgo en la experiencia.

Pero aparte de estas dificultades asignables a la experiencia en cuanto vía de conocimiento, los datos recogidos se presentan, en sí mismos, problemáticos, esto es, que a partir de ellos se plantea una multitud de problemas. Enumeremos algunos de esos problemas.

- a) El hombre, como viviente, pertenece al mundo. ¿Cuáles son las características de esa pertenencia? ¿Qué tiene en común y qué de propio respeto de los otros vivientes?
- b) La experiencia interna presenta la multitud de operaciones como un flujo heterogéneo y aún contradictorio de actos de diversa clase, tipo y condición. ¿Es posible salvar algún principio de unidad y de orden en ese flujo de acciones habida cuenta de que la auto experiencia más primaria acusa una unidad o mismidad irrecusable del sujeto de esas operaciones?
- c) Pero además de su multiplicidad y heterogeneidad, la actividad operacional o funcional aparece cargada de un mayor o menor grado de conflictividad. Hay acciones que entran, y esto es de evidencia inmediata, en conflicto con otras. ¿Cuál es el sentido de esa conflictividad? ¿Compromete ella la unidad del sujeto? ¿Esta conflictividad compromete la totalidad de la actividad psicológica o, por el contrario, hay algo en ella que escape a dicha conflictividad?
- d) A juzgar por los distintos modos en que se expresa la actividad vital aparece una suerte de dualidad pues mientras algunas de esas expresiones (sensaciones, pasiones, pulsiones, instintos, etc.) parecen ceñidas al campo de la realidad biológica y corpórea -regido por la legalidad y necesidad propias del mundo corpóreo y material-, otras, en cambio (el amor,

la libertad, la búsqueda de la verdad, el anhelo de justicia), más parecen corresponder al ámbito de lo espiritual signado por la autonomía y la libertad. ¿Hay, pues, un dualismo de materia y espíritu? ¿O lo que llamamos espíritu es sólo un epifenómeno de lo material corpóreo o mera sublimación de las instancias sensitivas, instintivas, etc.?

- e) La *psyché*, entendida como soplo, hálito o aliento vital, ¿es una realidad diversa del cuerpo o sólo una propiedad suya, algo contiguo a él?
- f) Por último, frente a la inmensa variedad y multiplicidad de los vivientes, ¿hay en ellos algo común que permita reducir a una cierta unidad formal la heterogeneidad de los fenómenos vitales en ellos observados?

Pues bien, todos estos problemas, surgidos -subrayamos una vez más- a partir de los datos recogidos en el marco de la experiencia psicológica, reclaman, con necesidad, un saber, un conocimiento, superior a la experiencia, que garantice un razonable grado de verdad y certeza, capaz de formular conclusiones que estén más allá de los fenómenos y de los múltiples condicionamientos, limitaciones y precariedades de la experiencia. Este saber sólo puede proporcionarla una ciencia de la que nos ocuparemos a continuación.

2. LA CIENCIA DEL ALMA

2. 1. Multiplicidad de las ciencias que se ocupan de los vivientes.

Hasta ahora hemos recorrido un camino que se inició en la experiencia, gracias a la cual obtuvimos una serie de datos, rotulados como *fenómenos psicológicos* a los que hemos señalado y agrupado en estratos fenoménicos, distinguiéndolos y separándolos del conjunto general y universal de fenómenos posibles de ser observados. De alguna manera, hemos “segregado” estos fe-

nómenos, apartándolos con el objeto de su consideración científica; por tanto, pudimos señalar, bien que en una aproximación primera e inicial, todavía precaria, cuál sea el objeto material de la Psicología. Pero, a continuación, dichos fenómenos-datos se tornaron problemáticos en la medida en que nuestra indagación no quedó detenida en la experiencia; y no pudo quedar detenida por el hecho simple de que la experiencia aporta fenómenos; ahora bien, un fenómeno puede ser un punto de partida o un punto de llegada, lo que no puede ser nunca es una explicación; y el espíritu humano en el que bulle, al decir de Aristóteles, el deseo natural del saber, no puede detener ese deseo en la mera constatación de un fenómeno. El mismo Aristóteles aconseja que quienes desean ver coronadas sus investigaciones con el éxito han de plantear, en primer término, los problemas respecto de aquello que investigan. He aquí el método insuperable del Estagirita¹⁴⁶. Por eso, nuestro camino parte de la *experiencia*, llega al *problema* y del problema concluye en la *episteme*, en la ciencia, conocimiento cierto, hábito que perfecciona nuestra potencia intelectiva.

Ahora bien, ¿del conjunto de ciencias, cuántas y cuáles se ocupan de los vivientes, de sus fenómenos, de sus problemas y dificultades?; y aún respondida esta primera interrogación, se plantea otra, ¿hay una ciencia única y general del viviente que pueda constituirse en un saber resolutivo de las demás? Para hacer frente a estas cuestiones, en el contexto actual de las corrientes epistemológicas en juego, debemos realizar algunas precisiones. En primer lugar, la concepción de ciencia, hoy habitualmente admitida en los ámbitos académicos, resulta un marco inadecuado o, al menos, insuficiente para tal cometido. Pero, además, manteniéndonos siempre dentro del contexto antedicho, no se

146. Cf. *Metafísica*, Libro III, capítulo 1, 995 a 27- 30.

ve de qué manera sea posible reducir la compleja diversidad de lo viviente a una cierta unidad que, en definitiva, ha de ser una unidad de orden pues se trata de eso, precisamente, de ordenar nuestros conocimientos. La ciencia moderna no sólo no va por el camino de la unidad y del orden sino que ella se ha constituido, como vimos, en la explícita recusación de ambos, esto es, de la unidad y del orden.

Es que los fenómenos psicológicos descubiertos en el curso de la experiencia psicológica y su consecuente problemática, nos remitirán, invariablemente a una diversidad de ciencias antes que a una ciencia una y única. En efecto, algunos nos remitirán a la biología, más concretamente, a las neurociencias, otros a la fisiología o a la genética, otros a las llamadas ciencias de la conducta, otros a la sociología, otros a la filosofía, etc. El camino se irá diversificando a medida que avancemos en la constatación de fenómenos y en el planteo de problemas. Pero como la reducción de la uno a lo múltiple constituye una *inclinación natural* de nuestra inteligencia, la unidad a la que finalmente logre arribarse será más bien una unidad de homogeneización de los fenómenos y de resolución de los problemas en un monismo materialista, tal como tuvimos ocasión de ver. Por esta razón, hemos procurado examinar las cuestiones arriba propuestas a la luz de los principios de la Epistemología de la Tradición Filosófica, siguiendo específicamente los lineamientos de la doctrina de Tomás de Aquino que expondremos, brevemente, a continuación.

2.2. Ciencia e investigación en Tomás de Aquino.

2.2.1. *Notas fundamentales de la doctrina de la ciencia según Santo Tomás.*

Tomás de Aquino, representando y asumiendo todo el saber de la Tradición Filosófica, define a la ciencia como un conocimiento cierto por las causas basado en principios evidentes de

suyo (*per se notis*) y en que la experiencia juega un papel fundamental. Tales principios son resolutivos (*via judicationis*) y el conocimiento científico es efecto de una demostración.

Los textos tomistas que pueden aducirse como prueba de lo dicho son múltiples. Así leemos: “en nosotros hay ciencia de conclusiones mediante el discurrir desde las causas a los efectos”¹⁴⁷. “Los principios de una ciencia cualquiera o son evidentes o quedan reducidos a los que le proporciona una ciencia superior”¹⁴⁸. “Toda la ciencia virtualmente está contenida en los principios”¹⁴⁹. “La consideración de la ciencia especulativa no se extiende más allá de la virtud de los principios de esa ciencia, porque en los principios de la ciencia se contiene virtualmente toda la ciencia. Pero los primeros principios de las ciencias especulativas son recibidos mediante los sentidos, como demuestra el Filósofo en el principio de la *Metafísica* y al final de los *Analíticos Posteriores*. Por tanto, toda la consideración de las ciencias especulativas no puede extenderse más allá de adonde puede conducir el conocimiento de las cosas sensibles.”¹⁵⁰

147. *Summa Theologiae* I-IIae, q 14, a 1, ad 2: “In nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus”.

148. *Summa Theologiae* I, q 1, a 2, ad 1: “Principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae”.

149. *Summa Theologiae* I, q 1, a 7: “Cum tota scientia virtute contineatur in principiis”.

150. *Summa Theologiae*, I-IIae q 3, a 6: “Considerandum est quod consideratio speculativae scientiae non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiae, quia in principiis scientiae virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta; ut patet per philosophum in principio Metaphys., et in fine Poster. Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilium cognitio ducere potest”.

Estos textos son suficientemente claros en orden a establecer la noción general de ciencia conforme con la doctrina tomista de la ciencia. Sin embargo, en la consideración de dicha doctrina debemos tener en cuenta, otros aspectos no menos importantes. En primer lugar, Santo Tomás distingue claramente entre la ciencia demostrativa y la ciencia conjetural. He aquí un punto fundamental de confrontación respecto del moderno concepto de ciencia que otorga carácter científico exclusivamente a la ciencia conjetural. Dice Santo Tomás al respecto: “La razón interviene de dos maneras para explicar algo. 1) *Una*, para demostrar suficientemente algún fundamento; como en las ciencias naturales prueba suficientemente que el movimiento del cielo mantiene siempre una velocidad uniforme. 2) *Otra*, no para demostrar suficientemente algún fundamento, sino para que, una vez demostrado, pruebe los efectos que le siguen; como en astrología se establece la razón de los excéntricos y de los epiciclos, por lo que, hecha esta suposición, pueden salvarse las apariencias sensibles respecto de los movimientos celestes. Sin embargo, estas suposiciones no son pruebas demostrativas, ya que, establecida otra hipótesis, pueden darse otras explicaciones”¹⁵¹.

Otra característica fundamental de la doctrina de la ciencia elaborada por Santo Tomás consiste en distinguir entre las ciencias aquellas que poseen en sí mismas los principios resolutivos

151. *Summa Theologiae* I, q 32, a 1, ad 2: “[...] aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus, sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvare apparentia sensibilia circa motus caelestes, non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvare possent”.

de sus conclusiones de aquellas otras que no lo poseen y deben, en consecuencia, remitirse a los principios de una ciencia superior. A las primeras, las llamamos *ciencias subalternantes* y a las segundas, *subalternadas*: “Hay dos tipos de ciencias. 1) *Unas*, como la aritmética, la geometría y similares, que deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes por la luz del entendimiento natural. 2) *Otras*, por su parte, deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes, por la luz cie una ciencia superior. Así, la perspectiva, que parte de los principios que le proporciona la geometría; o la música, que parte de los que le proporciona la aritmética. En este último sentido se dice que la doctrina sagrada es ciencia, puesto que saca sus conclusiones a partir de los principios evidentes por la luz de una ciencia superior, esto es, la ciencia de Dios y de los Santos. Así, pues, de la misma forma que la música acepta los principios que le proporciona el matemático, la doctrina sagrada acepta los principios que por revelación le proporciona Dios”¹⁵².

Este aspecto se liga a la noción de ciencias rectoras que ya hemos tenido ocasión de ver. En efecto, para Santo Tomás, en cada género de ciencias hay una -y ella es la rectora- a la que compete examinar aquello que es lo más común en el género de ente que dichas ciencias consideran: así, la Física es la rectora de todas las ciencias que tratan del ente móvil, según vimos; y en el

152. *Summa Theologiae* I, q 1, a 2 *corpus*: “Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmeticā, geometriā, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticā notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmeticō, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo”.

orden general y supremo de todas las ciencias, le corresponde ese papel a la Metafísica o Filosofía Primera.

2.2.2. La perspectiva del orden en las ciencias.

Demos abordar, ahora, un punto fundamental: la perspectiva del orden en las ciencias. La noción de orden es, como sabemos, una noción analógica, es decir, que con la palabra orden podemos designar cosas semejantes pero no iguales. Pero tomando su sentido general, sentido análogo, podemos decir que el orden es la conveniente disposición de una pluralidad de cosas que constituyen una cierta unidad merced a un principio de ordenación. Ténganse presentes los tres elementos que encierra esta definición, a saber, una pluralidad de cosas (elemento material), una conveniente disposición de las partes entre sí (elemento formal) y, finalmente, la constitución de una cierta unidad. A su vez, la conveniente disposición de las partes está referida, como enseña Santo Tomás, a tres tipos de relaciones: de anterioridad y posterioridad, de distinción y de origen¹⁵³.

Aplicada al concierto de las ciencias la noción de orden resulta fundamental. En un notable texto, correspondiente al *Proemio* de su comentario de la *Ética* de Aristóteles, Santo Tomás nos ofrece un cuadro ordenado de las diversas ciencias. Dicho cuadro nos permite ubicar, en cada caso, el lugar que epistemológicamente le corresponde a cada una de las ciencias apelando, para ello, al poder ordenador de la razón. Por eso comienza el mencionado texto afirmando: “Como dice el Filósofo en el principio de la *Metafísica*, es propio del sabio el ordenar. La razón de esto es porque la sabiduría es la más alta perfección de la razón de la cual lo propio es que conozca el orden. Porque aunque las

153. *Summa Theologiae* I- IIae, q 26, a 1, corpus.

potencias sensitivas conocen algunas cosas en absoluto o materialmente, sin embargo conocer el orden de una cosa respecto de otra corresponde solamente al intelecto o razón. Ahora bien, en las cosas se encuentra un doble orden. *Uno*, el de las partes de un todo o de una multitud entre sí, como las partes de una casa se ordenan recíprocamente. *Otro* es el orden de las cosas respecto del fin. Y este orden es más principal que el primero. En efecto, como dice el Filósofo en el libro XI de la *Metafísica*, el orden de las partes de un ejército entre sí existe en razón del orden de todo el ejército respecto del jefe¹⁵⁴.

Lo propio del sabio es ordenar. Es decir, corresponde a la razón, perfeccionada por la sabiduría, descubrir y/o establecer el orden de las cosas. En el concierto de las ciencias, esto es, en el universo global de todo lo que nuestra razón puede conocer, hay un orden en el sentido de que la pluralidad de todo cuanto puede ser conocido puede ser ordenado en primer lugar en relación con lo que es en sí misma, cada una de las cosas que pueden ser conocidas; y, luego, en relación que cada una de esas cosas guardan entre sí.

Continúa Santo Tomás: “Ahora bien, el orden se compara a la razón de cuatro modos. Pues hay un cierto orden que la razón no hace sino tan sólo considera, como es el orden de las cosas naturales. Hay otro orden que la razón considerando hace en su acto propio, por ejemplo cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de los conceptos que son las voces significativas. El tercero es el orden que la razón considerando hace en las operaciones de la voluntad. Y el cuarto es el orden que la razón considerando hace en las cosas exteriores de las cuales ella misma es la causa, como en un arca o en una casa¹⁵⁵”.

154. *Sententia Libri Ethicorum* I, lectio 1, n. 1.

155. Ibidem.

En esta comparación de la razón con el orden surgen, según Santo Tomás, cuatro órdenes de conocimiento: el primero es el orden de las cosas naturales, esto es, todo cuanto preexiste a la consideración de la razón y que por esto mismo no es un orden establecido por ella aunque sí considerado por ella; el segundo, es el orden racional, a saber, el orden que la razón establece y considera, a la vez, en su propia actividad raciocinante; el tercero, es el orden moral, orden que la razón establece, y luego considera, en los actos de la voluntad; el cuarto, es el orden técnico productivo el que la razón establece y considera en todo aquello que ella hace en su actividad poiética y productiva. Así se establece, pues, un primer ordenamiento del universo cognoscible en el que aparece, debidamente ubicado, lo que le es dado a la razón, lo que ella establece sobre la base de lo que le es dado y lo que ella proyecta y pone en la existencia como razón hacedora.

Sigue el texto: “Y porque la consideración de la razón se perfecciona por el hábito de la ciencia, según estos diversos órdenes que la razón propiamente considera, hay diversas ciencias. Pues a la filosofía natural corresponde considerar el orden de las cosas que la razón humana considera pero no hace, de tal modo que bajo la filosofía natural comprendemos, también, a la matemática y a la metafísica. El orden que la razón, considerando, hace en su propio acto, corresponde a la filosofía racional a la cual pertenece considerar el orden de las partes de las oraciones entre sí y el orden de los principios respecto a las conclusiones. El orden de las acciones voluntarias corresponde a la consideración de la filosofía moral. Y el orden al que la razón, considerando, hace en las cosas exteriores constituidas por la razón humana pertenece a las artes mecánicas”¹⁵⁶.

156. Ibidem, n. 2.

En un segundo momento de su exposición, Santo Tomás relaciona, ahora, cada uno de estos cuatro órdenes con las correspondientes ciencias. El orden de las cosas naturales se corresponde con la filosofía natural, término tomado aquí en un sentido amplio pues se refiere a todo el campo del conocimiento propio y exclusivo de la *ratio naturalis*; de ahí que no sólo la Física sino además, la Matemática y la Metafísica integren este orden del saber. El orden racional, por su parte, se vincula con la Lógica y ciencias similares; el orden moral, pertenece a la Ciencia Mortal o Ética, por último, el orden técnico productivo se corresponde con las numerosas ciencias, artes y técnicas que, en nuestro tiempo, se identifican con el amplio campo del quehacer tecnocientífico. De esta manera, todas las ciencias quedan ordenadas y debidamente ubicadas en su correspondiente nivel de racionalidad y, a la vez, cada nivel de racionalidad queda adecuadamente ordenado respecto de otros niveles de racionalidad.

2. 2. 3. *El problema contemporáneo de la ciencia. El imperialismo científico de la ciencia doxativa. Comprobación y verificación.*

El problema de la ciencia contemporánea es, en cierto, modo distinto del que generó la ciencia moderna surgida de la revolución cartesiana ya oportunamente examinada. Empero, ambas tienen en común el haber perdido de vista al ente como fundamento de la ciencia y de la verdad. La consecuencia es la progresiva y abusiva elevación de la ciencia probabilística y opinativa a la categoría de paradigma científico exclusivo y excluyente con el consecuente rechazo del carácter científico de las ciencias teoréticas, en particular la Metafísica. En la antítesis de la visión ordenada y ordenadora de las ciencias que acabamos de explicar y a favor de una progresiva reducción del horizonte de la razón, ocurre que aquellas ciencias que más impropia y alejadamente realizan la noción de ciencia son constituidas unívocamente en *la*

ciencia, la única posible y pensable, la única capaz de una certeza digna de tal nombre. Harto conocido es, al respecto, el proyecto cartesiano que fundó en las matemáticas todo el edificio científico. A este proyecto, que se plasmó y consumó en el positivismo racionalista, se le ha dado, alguna vez, el nombre de “imperialismo científico”. Por su parte Jordán B. Genta solía mencionar con frecuencia que nuestro siglo ha instaurado el monopolio pedagógico de las matemáticas.¹⁵⁷ De igual modo, la Biología -fuertemente dominada por una visión materialista y mecanicista del ente vivo- parece querer atribuirse hoy el papel de ciencia resolutiva de todas las ciencias humanas incluyendo la antropología, la sociología y hasta la política.

Mas sea como fuere, la ciencia moderna creía aún en alguna suerte de verdad y la certeza -así fuera la certeza de una comprobación y no la de una verificación propiamente dicha- permanecía aún en su horizonte. Nuestros contemporáneos han radicalizado el proyecto cartesiano. Con la ventaja, no desdeñable desde luego, que han cobrado una conciencia mayor, asaz aguda, de la naturaleza probabilística y conjetural de la llamada ciencia y que, al menos en algunos casos, como el de Karl Popper, no le han negado sentido a la metafísica aún cuando persistan en negarle el carácter de ciencia. Oigamos a Popper: “Quizá sea mejor hablar de la verdad o verosimilitud de las teorías que de la existencia de entidades, ya que la existencia de las entidades forma parte de una teoría o conjetura”.¹⁵⁸

Es decir que estamos, puesto que la palabra teoría posee aquí el significado de hipótesis o conjetura, frente a lo conjetural o probabilístico erigido en lo único respecto de lo cual puede ser predicada la verdad. Toda entidad es reducida a pura conjetura.

157. JORDÁN B. GENTA, *El filósofo y los sofistas*, Buenos Aires, 1949, p. 19.

158. KARL R. POPPER y JOHN C. ECCLES, *El yo y su cerebro*, Barcelona, 1980, p. 11.

Pero entonces ya no hay donde fundar propiamente la verdad. En esto la coherencia de Popper es loable: si no hay entidad que la sustente no hay verdad y si no hay verdad el principio de la ciencia no es la verificación sino la falsación. “Una teoría científica -escribe- que no es refutable por ningún suceso concebible no es científica. La irrefutabilidad no es una virtud de una teoría (como se cree a menudo) sino un vicio [...] Todo genuino *test* de una teoría es un intento por desmentirla, por refutarla. La testabilidad equivale a la refutabilidad. Pero hay grados de testabilidad: algunas teorías son más testables, están más expuestas a la refutación que otras. Corren más riesgos, por decir así. [...] Es posible resumir todo lo anterior diciendo que *el criterio para establecer el status científico de una teoría es su refutabilidad o su testabilidad*”.¹⁵⁹

Popper rechaza con vehemencia el principio de la verificación. Ciento que lo alentaron a esto las pretensiones de veracidad o verificabilidad de ciertas teorías como el psicoanálisis de Freud, la psicología del individuo de Adler o el determinismo histórico de Marx, teorías cuya crisis no pasó inadvertida a la agudeza de su inteligencia.¹⁶⁰ En su lugar, entronizó el principio de *falsación* que -más allá de cualquier meritoria modestia investigadora- introduce una auténtica subversión en el plano del conocimiento científico.

Pues bien, ¿es acaso posible hablar de una verificación en el plano de las ciencias doxativas? Veamos, antes que nada que entendemos por verificación. Todos nuestros conocimientos se adquieren por vía de las hipótesis, esto es, por vía de aquello que los escolásticos llaman *inquisitio*, *opinio* o *inventio*. Pero las hipótesis así adquiridas no van más allá de la opinión. Surge, en-

159. KARL R. POPPER, *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, 1994, p. 61.

160. Cf. KARL R. POPPER, *Conjeturas y...*, opus cit., p. 58 y s.

tonces, la pregunta: ¿tal hipótesis es una razón real de aquello que pretendemos verificar? ¿Es tan sólo ella la única posible? ¿Es verdadera con necesidad? Para responder a tales interrogantes se ha de proceder por el camino de la *inquisitio resolvens* que es un movimiento de la razón que procura fundamentar las hipótesis en sus principios primeros, verdaderos y verificantes, evidentes y evidenciantes. Si al confrontarlas con tales principios, las hipótesis adquiridas durante la investigación pueden ser subsumidas bajo ellos, lo cual se realiza y consuma por la vía del *iudicium*, entonces estaremos en condiciones de verificar, *propie loquendo*, aquellas hipótesis. Pero sólo en la filosofía tal *iudicium* es plenamente posible. Por eso ella y sólo ella consuma propiamente la verificación de sus hipótesis.¹⁶¹ En las ciencias doxativas se dan, también, la *inquisitio resolvens* y el *iudicium*; pero se dan analógicamente, esto es, de manera alejada y menos propia. Pues las ciencias doxativas no pueden realizar un pleno *iudicium* de sus hipótesis toda vez que les son ajenos aquellos principios verificantes de los que hemos hablado (los pretendidos principios de tales ciencias lejos están de ser autoevidentes y no han hecho sino sufrir un proceso incesante de mutación). Ellas sólo pueden subsumir sus hipótesis en otras hipótesis que, como tales, permanecerán siempre provisionarias, opinativas y probables. Pero esto corresponde más a una *comprobación* que a una verificación. De todos modos, la *comprobación* -que es siempre una

161. “Llamo demostración al silogismo científico, entiendo como científico el silogismo en virtud del cual, por el mero hecho de poseerlo, tenemos ciencia. Ahora bien, si nos hemos propuesto tener ciencia (es decir, conocer las causas), es necesario que la ciencia demostrativa proceda de *protasis* verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas y anteriores, y causas de las conclusiones. De esta manera, los principios corresponden también a lo demostrado. En realidad, el silogismo subsiste también sin estas condiciones, mientras que la demostración no puede existir sin ellas, ya que no genera ciencia” (ARISTÓTELES, *Primeros analíticos*, A 2, 71 b 19-25).

probabilidad- es el grado de *participación en la verificación* que les corresponde a las ciencias doxativas.

El principio de la falsación de Popper, aún concediéndole, como adelantamos, el valor de una modestia científica, no podemos aceptarlo pues invierte el fundamento de la ciencia, ni tampoco, aún con la más benevolente de las interpretaciones, asimilarlo a la comprobación. Porque la comprobación, más allá de su naturaleza conjetal y probabilística, no corta nunca su nexo con la verdad de la cual, según vimos, constituye una cierta participación. La ciencia contemporánea, en cambio, rompe ese nexo vital entre *doxa* y *aletheia* y, en su máximo grado de desontologización, elimina la verdad de su seno consumando el *escepticismo académico* cuya proyección en el terreno de las realidades éticas y sociales es de una gravitación decisiva. La *conversatio* científica de nuestro tiempo no se funda, pues, en la comunión de la verdad sino en la dispersión caótica de las opiniones que en lugar de ordenarse a la verdad sólo buscan el predominio de una sobre otras en aras de un proyecto de puro poder.

2. 3. ¿Hay una ciencia única del viviente?

A la luz de los datos fundamentales de la Epistemología tomista que acabamos de exponer, cabe, pues, establecer la posibilidad de fundar una ciencia general de los vivientes capaz de asumir en la unidad formal de su objeto la enorme pluralidad de elementos que integran el objeto material tal como ha sido segregado por vía de la experiencia psicológica del vasto campo general de la experiencia humana.

En efecto, tal como lo han evidenciado los fenómenos psicológicos puestos de manifiesto en el curso de la experiencia, la actividad vital que tales fenómenos expresan constituye una realidad compleja imposible de unificar permaneciendo en el campo fenoménico. ¿Qué puede, en efecto, unificar, un acto de

conciencia, una sensación, un recuerdo, una pasión o cualquiera de los fenómenos ya varias veces mencionados? Solamente la reducción de tales fenómenos a un principio del que procede la actividad vital de la que son expresión múltiple. Llámese como se quiera, es necesario establecer la existencia de dicho principio y, al mismo tiempo, la absoluta necesidad de que sea un principio incorpóreo. De hecho, nuestros sentidos nos ponen frente a la irrecusable existencia de los cuerpos vivientes entre los cuales se halla el mismo hombre. Pero frente a la irrecusable existencia de estos cuerpos será la razón la que deba, en definitiva, responder si viven porque son cuerpos o si viven porque son cuerpos vivos. Resistiendo los siglos hoy sigue teniendo plena validez lo que Santo Tomás estableció al respecto. Es un texto notable que más arriba hemos citado y ahora volvemos a citar: "Para analizar la naturaleza del alma, es necesario tener presente el presupuesto según el cual se dice que el alma es el primer principio vital en aquello que vive entre nosotros, pues llamamos *animados* a los vivientes, e *inanimados* a los no vivientes. La vida se manifiesta, sobre todo, en una doble acción: La del conocimiento y la del movimiento. El principio de tales acciones fue colocado por los *antiguos filósofos*, que eran incapaces de ir más allá de la fantasía, en algún cuerpo, ya que decían que sólo los cuerpos eran algo, y lo que no es cuerpo es nada. Así, sostenían que el alma era algún cuerpo. Aun cuando la falsedad de esta opinión puede ser demostrada con muchas razones, sin embargo, tan sólo mencionaremos una por la que, de un modo más general y seguro, resulta evidente que el alma no es cuerpo. Es evidente que el alma no es el principio de cualquier operación vital. Pues, de ser así, el ojo sería alma, ya que es principio de visión. Lo mismo puede decirse de los otros instrumentos del alma. Pero decimos que el *primer principio* vital es el alma. Aunque algún cuerpo pueda ser un determinado principio vital, como en el animal su principio vital es el corazón. Sin embargo, un determinado cuerpo no puede ser el primer principio vital. Ya que es evidente que ser principio vital,

o ser viviente, no le corresponde al cuerpo por ser cuerpo. De ser así, todo cuerpo sería viviente o principio vital. Así, pues, a algún cuerpo le corresponde ser viviente o principio vital en cuanto que es *tal* cuerpo. Pero es tal cuerpo en acto por la presencia de algún principio que constituye su acto. Por lo tanto, el alma, primer principio vital, no es el cuerpo, sino, el acto del cuerpo. Suce-de como con el calor, principio de calefacción, que no es cuerpo, sino un determinado acto del cuerpo”¹⁶².

Hemos subrayado en el texto la alusión a los antiguos filósofos incapaces de ir más allá de la fantasía; pues bien, también hoy, la reducción de los fenómenos vitales a un monismo materialista sigue siendo un producto de la fantasía, esto es, una visión fantasmal de la realidad. El alma como principio formal de los cuerpos vivientes se impone con necesidad científica. Su consideración por una sola ciencia, la Ciencia del alma, se impone con igual necesidad.

Podemos, por tanto, establecer que el objeto material de la ciencia del alma es el viviente visto en la perspectiva formal (*objeto formal quo*) del principio intrínseco de su ser y de sus operaciones llamado *psiquis* o *alma* (*objeto formal quod*).

3. ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA PSICOLOGÍA

Debemos ahora proyectar todo cuanto llevamos dicho en orden a establecer con precisión el estatuto epistemológico de la Psicología. Dicho estatuto se resume en los siguientes puntos:

1. En primer lugar, debemos destacar el hecho de que el punto de partida de su constitución como ciencia es una actitud realista fundada en la experiencia. Tal actitud realista supone,

162. *Summa Theologiae* I, q 75, a 1, corpus.

como señalan Lamas y Albisu, que dado que tanto el objeto material como el objeto formal, “tienen prioridad noética, lógica y óptica respecto de las ciencias, debe volverse a la epistemología clásica (Aristóteles y santo Tomás de Aquino), con las rectificaciones críticas impuestas por el desarrollo histórico de los saberes”¹⁶³.

2. Por esta preeminencia del objeto, resulta en absoluto inadecuada la distinción entre una psicología filosófica o racional y una psicología empírica o científica. La Psicología es una sola como uno solo es su objeto.
3. Por ser la ciencia que posee los principios resolutivos y verificantes de todo cuanto se refiere a la actividad de los vivientes, le corresponde a ella el carácter de ciencia subalternante respecto del amplio campo de las ciencias que se ocupan de los diversos fenómenos relacionados con dicha actividad.
4. Por ser el sujeto de esta ciencia el ente móvil viviente y versar acerca de lo que es más común y universal en ese tipo de entes, a saber, la consideración del principio formal de toda actividad vital llamado alma o psiquis, le corresponde el carácter de ciencia rectora en su género. Por tanto a ella han de integrarse, en definitiva, las consideraciones de las múltiples ciencias, especulativas o prácticas, que a modo de concreciones se vayan escalonando en la consideración cada vez más particularizada del viviente.
5. Su carácter es eminentemente filosófico y especulativo; pero no se trata de una filosofía primera sino de una filosofía segunda. Queda, pues, descartada, cualquier consideración de una supuesta “psicología metafísica”, que como tal es imposible, pues la metafísica no se ocupa de ningún ente en particular sino del ente en general y *sub ratione entis*.

163. FÉLIX ADOLFO LAMAS y DELIA MARÍA ALBISU, *¿Qué es la Antropología General?...*, o. c., página 64.

6. Como ciencia subalternante y rectora le corresponde dar solución a la multitud de problemas planteados a partir de la constatación de los fenómenos psicológicos.
7. No es su cometido coordinar o dirigir las investigaciones de otras disciplinas psicológicas, sean éstas especulativas o prácticas, pues, en ese caso, su objeto no sería algo real y uno.
8. Su objeto material, como vimos, es el viviente y la multiplicidad de sus operaciones y se extiende, por tanto, a la inmensa pluralidad de fenómenos que hemos identificado como fenómenos psicológicos.
9. Su objeto formal es la naturaleza específica del viviente y sus propiedades generales que hallan su principio explicativo en el alma o psíquis en tanto principio formal, y por ende, acto primero, de todas las operaciones el ente vivo.
10. Una Ciencia del Alma así definida se plantea como una Psicología General que se extiende a todo ser viviente. Pero su referencia más propia y específica es respecto del hombre como ser viviente corpóreo anímico, único entre todos los vivientes en el que se da en plenitud perfectiva la naturaleza del alma y de sus operaciones. Y puesto que al decir de Aristóteles, una cosa en ante todo lo principal de ella, se ha de concluir que la Psicología es la ciencia del alma humana en tanto es ella el principio formal que otorga el ser y las operaciones al compuesto humano.

APÉNDICES

El caso Phineas Gage

1. ANTECEDENTES DEL CASO

El 13 de septiembre de 1848, Phineas Gage, un obrero de 25 años que trabajaba para una empresa norteamericana de ferrocarriles, en Vermont, sufrió un curioso accidente. Con el fin de instalar las vías ferroviarias a través de Vermont era necesario nivelar el terreno mediante explosiones dirigidas. Entre otras tareas, Gage estaba encargado de las detonaciones, tarea que consistía en perforar las piedras llenando parcialmente los orificios con dinamita, luego se cubría ésta con arena y mediante el uso de una mecha y de un barreno se provocaba la explosión dentro de la roca. El día del accidente, una pequeña distracción de Gage hizo que el barreno funcionara directamente sobre la dinamita antes de que su asistente pudiera cubrirlo con arena. Esto provocó una violenta explosión que atacó directamente a Gage: el barreno puntiagudo de 3 cm de grosor y 109 cm de largo salió violentamente despedido, dio contra Gage, atravesando su cara a nivel de la región inferior de la órbita ocular izquierda, y su cerebro para salir luego y seguir su camino al espacio. La víctima se sintió aturdida por unos instantes pero luego se recuperó. Podía hablar y caminar con ayuda de sus compañeros. El barreno aterrizó a varios metros de distancia.

Phineas Gage fue conducido, de inmediato, a la casa cercana de un médico, John Harlow donde permaneció un cierto tiempo en observación. El paciente no presentaba trastornos de carác-

ter ideativo, mantenía su capacidad física y aparentaba ser tan inteligente como antes del accidente. No presentaba alteraciones motrices ni de lenguaje; su capacidad de aprendizaje estaba conservada y tampoco, aparentemente, estaban perjudicadas su memoria ni su inteligencia. Sin embargo, el carácter de Gage fue sufriendo modificaciones cada vez más llamativas. Se había vuelto irreverente y caprichoso. Su habitual consideración y sus buenos modales desparecieron junto con sus buenas costumbres. Lo más preocupante fue su falta de responsabilidad que lo llevó a no ser confiable. Este fue el cambio más notable pues si algo caracterizaba a Gage antes del accidente era un acendrado sentido de la responsabilidad que le había granjeado el respeto y la confianza de sus superiores que llegaron a considerarlo el más capaz y eficiente de sus obreros.

Estos problemas de Gage, que afectaban su esfera de la conciencia moral y de su capacidad de elecciones responsables, se fueron acentuando con el correr del tiempo hasta que fue despedido de la empresa en la que trabajaba. Según su médico había perdido el equilibrio entre sus facultades intelectuales y su instinto animal.

Gage inició una vida errante y sin rumbo, de empleo en empleo, sin durar en ninguno por su falta de responsabilidad y su incapacidad de tomar decisiones.

Llevaba siempre consigo el barreno que le había producido el accidente y vivía mostrándolo junto a sus heridas. Se volvió pendenciero y alborotador hasta que finalmente murió, a los 38 años, en 1861. Su muerte pasó desapercibida, incluso para su médico quien se enteró del deceso algunos años después. El Dr. Harlow procuró, entonces y logró, contactarse con los familiares y obtener de ellos la exhumación del cadáver con el fin de rescatar el cráneo para su estudio y como elemento de prueba del accidente. La familia accedió y al exhumar el cuerpo se encontró con que éste había sido sepultado junto con el famoso barreno. El Dr. Harlow retiró el cráneo y el barreno. Ambos fueron celosamente

guardados y conservados en el Warren Medical Museum de la Facultad de Medicina de Harvard, en Boston.

La gran duda que este caso planteó a la neurología de su época fue como era posible una alteración de la esfera moral del individuo sin ninguna otra lesión concomitante en las esferas intelectivas, del lenguaje, etc. Era la época en que la Neurología, con Brocca y Wernicke a la cabeza, estaba dominada por la estricta correspondencia entre ciertos centros cerebrales y determinadas funciones, sobre todo en lo que respecta a los trastornos del lenguaje en personas necrológicamente lesionadas. Pese a que estas ideas se impusieron, resultaba difícil aceptar la existencia de un centro cerebral relacionado con una función tan próxima a la mente o al alma como era el caso de la conciencia moral. El Dr. Harlow llegó, a pesar de no contar con la autopsia, a intuir que los trastornos de Gage podían vincularse con una lesión el lóbulo frontal del cerebro. Pero la cuestión quedó olvidada y no se habló más del caso.

Tuvieron que pasar 144 años del accidente y 131 desde la muerte del infeliz Gage para que el caso se reflotara. Un matrimonio de neurólogos de la Universidad de Iowa, Estados Unidos, los esposos Antonio y Hanna Damasio, se interesaron en 1992 por el viejo cráneo de Gage¹⁶⁴. Mediante un ingenioso y complejo sistema tridimensional computarizado pudieron establecer con exactitud la trayectoria del barreno y el área del cerebro de Gage que había sido dañada. Se trataba de un daño en la región ventral y media de la corteza prefrontal. La reconstrucción de Gage reveló que ciertas zonas que se consideran vitales para otros aspectos de la función neuropsicológica no habían sido da-

164. Cf. STEVEN W. ANDERSON, ANTOINE BECHARA, HANNA DAMASIO, DANIEL TRANEL & ANTONIO R. DAMASIO, *Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex*, *Nature*, November 1999 Volume 2 Number 11 pp 1032 – 1037.

ñadas. La conclusión de los esposos Damasio fue la siguiente: la incapacidad de Gage para planificar su futuro, para conducirse de acuerdo con normas morales de comportamiento previamente aprendidas y para decidir un curso de acción que en último término fuera ventajoso para su supervivencia, se debía a un daño selectivo de las capas corticales prefrontales del cerebro¹⁶⁵.

2. COMENTARIOS

El redescubrimiento del Caso Gage produjo dos tipos de discusión.

1. La primera, exclusivamente neurobiológica, resultó una compleja dilucidación respecto de los circuitos neuronales que tienen que ver con la función atribuida habitualmente a la llamada “conciencia moral”. Se estudiaron varios pacientes actuales que presentan lesiones similares a las de Gage con idénticas repercusiones funcionales, fundamentalmente en lo que respecta a la incapacidad de adoptar resoluciones y decisiones libres. Damasio comprobó, además, que la lesión de ciertas zonas vecinas y vinculadas con la zona afectada del cerebro de Gage, traía como resultado una alteración en el razonamiento/toma de decisiones y emoción/sentimiento, además de alteraciones en la esfera social y personal. Antonio Damasio escribió un libro, que se llama *El error de Descartes*, donde discute con gran acopio de datos

165. A partir del trabajo original del matrimonio Damasio, la bibliografía sobre el caso Phineas Gage no ha dejado de crecer. Entre muchos otros trabajos cf. MACMILLAN M. *An Odd Kind of Fame: Stories of Phineas Gage*. Cambridge: MIT Press; 2000; A. GARCÍA-MOLINA, *Phineas Gage y el enigma del córtex prefrontal*, *Neurologia*. 2012; 27:370-375, Institut Universitari de Neurorehabilitació Guttmann, Universidad Autónoma de Barcelona, Badalona, España; FABIÁN A. MOLINA, *El caso Phineas Gage, una revisión de la histórica de la neurobiología*, *Alcmeon*, Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica, vol. 17, N° 3, abril de 2012, págs. 227 a 248.

de experiencia y extraordinaria erudición todos estos problemas desde una perspectiva estrictamente neurobiológica. Obviamente, no vamos a entrar en los complejos detalles de este problema que están reservados sólo a los especialistas en neurobiología.

2. Pero la inquietud de Damasio transcurre en cierto sentido por andariveles filosóficos o, al menos, “metabiológicos”. Plantea, por ejemplo, si Descartes no erró cuando supuso un dualismo radical entre mente y cuerpo y busca formular una cierta unidad del hombre. Desde luego que su visión es puramente neurobiológica. La *mente* para Damasio no es otra cosa que una función cerebral. No obstante, recrimina a Descartes haber separado la *mente* del cuerpo.

El último capítulo, llamado *Post scriptum*, de su libro resume una serie de inquietudes conmovedoras en un científico moderno. Habla de un conflicto en el corazón humano. Y dice: “Este libro fue escrito con la convicción de que el conocimiento en general, y el conocimiento neurobiológico, en particular, tienen un rol que desempeñar en el destino humano. El mejor entendimiento del cerebro y de la mente ayudará a lograr la felicidad cuyo anhelo fue el resorte del progreso hace dos siglos, y mantendrá la gloriosa libertad [...] la neurobiología no sólo puede ayudarnos a comprender la condición humana sino que al hacerlo nos ayuda a entender los conflictos sociales y a contribuir a su alivio. Esto no quiere decir que la neurobiología pueda salvar al mundo, sino sencillamente que el aumento gradual de la inteligencia de los asuntos humanos podía asistirnos en el hallazgo de mejores maneras de administrarlos”¹⁶⁶.

166. ANTONIO DAMASIO, *Descartes Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Avon Books, 1994.

3. ANÁLISIS DEL CASO Y PROBABLES CONCLUSIONES A EXTRAER

No hay dudas de que el caso es de un extraordinario interés científico. Pero este interés reside, sobre todo, en la posibilidad de lograr una *verdadera comprensión* en la perspectiva unitaria de una Psicología General inspirada en la vieja Ciencia del Alma tal como la hemos propuesto en este estudio.

En efecto, si nos situamos en la perspectiva rectora de dicha ciencia sabemos que el alma, en tanto forma del cuerpo, es el principio remoto de todas las operaciones del hombre, operaciones que ejerce a través de unos principios próximos de operación que son las potencias del alma. Algunas de ellas, las vegetativas y las sensitivas, requieren de órgano corpóreo; otras, las espirituales no operan sin el cuerpo. Pero entre todas ellas hay una perfecta contigüidad. De este modo, no hay conocimiento intelectual sin el concurso de las imágenes que nos vienen dadas por la actividad de nuestros sentidos, actividad ligada directamente a concretos órganos corpóreos (y hablamos aquí no sólo ni principalmente de los sentidos exteriores sino, sobre todo, de los olvidados sentidos internos). Pero tampoco hay juicio libre y, por ende, ejercicio adecuado del libre albedrío (potencia espiritual) ni actividad libre de nuestra conciencia moral (que es siempre un juicio de la razón práctica) sin el juicio sintético y particular de la cogitativa que es un sentido interno y que, por eso mismo, sólo puede operar mediando la indemnidad de ciertos órganos corporales. Entonces, ¿es muy aventurado sospechar que la lesión cerebral que sufrió Gage dañó su capacidad sensoperceptiva y deterioró la capacidad de sus sentidos internos? El descubrimiento de Iowa ¿no confirma, acaso, la realidad de la *vis estimativa* o *cogitativa*, descubierta ya por Aristóteles, Avicena y Tomás de Aquino? ¿No habremos descubierto, finalmente, el órgano de la cogitativa? Pero, ¿lo hemos descubierto o sólo hemos precisado mejor su ubicación? ¿Acaso Avicena, y con él Santo Tomás, no sabían ya que estaba “en el medio de la cabeza”?

Si así fuera, entonces será posible seguir manteniendo la “gloriosa libertad”.

¿Qué es la Psicoterapia?

*Acerca del sujeto y
del objeto de la Psicoterapia.*

INTRODUCCIÓN

Aún cuando, a primera vista, parezca ocioso -a la altura de nuestros actuales conocimientos- plantear la pregunta del título, hemos de admitir, no obstante, que ello no es así. Por el contrario, creemos firmemente que se nos impone, y hasta con cierta perentoriedad, detenernos a considerar qué cosa es *esto* que conocemos y practicamos bajo el rótulo, un tanto vago y genérico, de psicoterapia. Como procuraremos ver a lo largo de este trabajo, no sólo no están trazados con precisión el significado, la naturaleza, los límites y el cometido de la psicoterapia -más bien se trata de uno de esos conceptos operativos que generan perplejidad a la hora de postular su definición- sino que hasta se da el caso de quienes preguntan si realmente tiene ella alguna cabida, algún lugar, en el amplio espectro de las ciencias y artes humanas.

No es sólo la extrema pluralidad de escuelas y de modelos psicoterapéuticos -no pocas veces incompatibles y contrapuestos entre sí- la que produce o favorece esta situación. Más bien aquella pluralidad contradictoria y compleja parece ser un efecto y no una causa. A nuestro juicio, la psicoterapia arrastra desde su origen un germen de confusión y de equívocos, inevitable si se tiene en cuenta el contexto científico que la vio nacer. En efecto, ella surge en el marco de una ciencia tensionada por fuerzas

de sentido opuesto como el dualismo cartesiano, el positivismo científico, el psicoanálisis y las variadas formas de las filosofías “existenciales”, por mencionar sólo las principales de esas fuerzas. En esto reside la dificultad principal del problema que nos proponemos examinar.

Indagar, por tanto, acerca de la naturaleza de la psicoterapia significa, en primer término, despejar aquellos ya mencionados equívocos -que van desde el campo de lo epistemológico hasta el de la lingüística en su doble aspecto semántico y de ámbito referencial- que comprometen seriamente la comprensión de nuestro objeto de estudio. Porque si se espera de nosotros alguna respuesta a la pregunta ¿qué es la psicoterapia? como presupuesto básico para aventurarnos, después, hacia otras cuestiones como las de su sentido, posibilidades, su diversidad, etc., no será posible iniciar nuestro camino sin una previa dilucidación de, al menos, dos cuestiones que consideramos centrales. Corresponde, la primera, a una *elucidación epistemológica* que nos permita ver si existe (*an sit*) y qué es (*quod sit*) la psicoterapia. La otra, pertenece al planteo de cuál sea su *sujeto*, esto es, a qué “dimensión” de la unidad plural de la persona se encuentra referida de manera más propia y específica.¹⁶⁷ Pero, en definitiva, ambas cuestiones tienen su fundamento y su punto de partida en una iluminación antropológica, es decir, valen tanto como una mirada de la psicoterapia desde la perspectiva superior de una antropología general. Aclaremos enseguida que ésta, y no otra, es la posición que deseamos adoptar toda vez que un examen de la psicoterapia desde ángulos técnicos, escolares, clínicos o en términos de experiencia médica no solamente nos parecen caminos inconducentes a nuestra finalidad sino que, además, resultan por completo ajenos a nuestra competencia.

167. Véase al respecto, MARIO ENRIQUE SACCHI, *El sujeto de la psiquiatría*, en *Elucidaciones epistemológicas*, Buenos Aires, 1997, pp 79-137.

I. LA CRISIS DE LA PSICOTERAPIA

Estimamos como lo más conveniente, antes de examinar las dos cuestiones propuestas, anteponer una consideración de *la crisis de la psicoterapia* tal cual la hallamos expuesta en un módulo estudiado de von Gebsattel.¹⁶⁸ En primer lugar, digamos que la tesis central de este trabajo reside en la afirmación rotunda que la *crisis de la psicoterapia no son sino crisis del psicoterapeuta*. Después de recordar que la palabra *crisis*, etimológicamente, significa *cribar, limpiar, tamizar, separar*, sostiene el gran psiquiatra germano que, tratándose del hombre, toda crisis es una intención de quitarse de encima -por decisión propia o por fuerza de acontecimientos ajenos a la humana voluntad- algo separable o cribable de la propia condición del hombre. Pero tal intención no se consuma; está allí, como expectante, a la manera de una indecisión frente a posibilidades diversas. Es la decisión, en tanto corte incisivo en la situación, la que desata el nudo de la crisis y acaba con ella. Para von Gebsattel, el hombre está radicalmente en crisis en la medida en que está siempre *in fieri*, esto es, en camino de realización. Por eso escribe:

“En las crisis realmente el hombre está en tanto que es persona. No está en cuanto ser vivo salido de la tierra, ni en cuanto organismo animado con ciego e inmanente *Dasein* (existencia) que se desarrolla, vive y muere movido por impulsos semiinconscientes, encerrado en su estrecho aquí y aprisionado en un extraño individualismo. Está en crisis en cuanto persona, para la cual el movimiento vital, transformado en historia, se le hace crítico, en la crisis fundamental que sólo en la muerte alcanza

168. V. E. FREIHERR VON GEBSATTEL, *Crisis de la psicoterapia*, en *Antropología médica*, Madrid, 1966, pp 432-447.

una decisión y que tiene el sentido de una oscilación entre salvación y condenación”.¹⁶⁹

Es sólo desde esta consideración fundamental de la crisis que ha de ser abordada la fenomenología de la crisis del hombre en sus variados aspectos biológicos, psicológicos y psicopatológicos. Pero si nuestra mirada se apartare de esa “condición crítica fundamental del hombre” (entendida en términos de una tensión dramática de una existencia tendida a la salvación y amenazada de condenación) o, en el caso concreto del psicoterapeuta, no apuntare al encuentro del Dasein necesitado del hombre que requiere ayuda, entonces nuestra mirada equivocaría su objeto. Es en la neurosis, prosigue von Gebsattel, donde quedan englobadas y asumidas todas estas circunstancias y condiciones “críticas” de la creatura humana. Estas circunstancias y condiciones constituyen una serie de “disteleologías” (alteraciones en los fines de la persona) para las cuales, justamente, ha sido creado el término *neurosis*. Estas son cuadros nosológicos que abarcan en su manifestación clínica la totalidad de los aspectos parciales de la crisis pero que tienen un síntoma axial: *un trastorno de la relación de la persona consigo misma*. De allí que el “trastorno básico” es de carácter espiritual y sólo secundariamente aparecen los síntomas correlativos o simbólicos que afectan al individuo en su relación con el cuerpo, el alma, el espíritu, la naturaleza, el mundo o las instituciones sociales.

Situado en semejante perspectiva, el psicoterapeuta ayuda “[...] a través del fondo metafísico de ser-necesitado del hombre. Basado en esta característica básica del ser persona y a pesar de todo tipo de diferencias caractero-

169. V. E. FREIHERR VON GEBSATTEL, *Crisis de la ...*, opus cit., p 433-434.

lógicas, constitucionales, etc., de su paciente y de la sintomatología que presente, se sabe solidario con él en los últimos fundamentos del existir".¹⁷⁰

Pero, supuesto todo esto, ¿cuál es -pregunta von Gebsattel- el significado concreto de esa necesidad constitutiva del paciente expresada en síntomas que reclaman una ayuda que el terapeuta no puede desoír? En la búsqueda de este significado, responde nuestro autor, es posible tropezar con una doble tentación. Por una parte -podríamos decir "por lo bajo"- la tentación consiste en centrarse en el síntoma, reducirse a él, en la suposición de que el hombre es solamente un manojo de mecanismos apersonales por lo que, una vez curados o compensados los síntomas, dejemos marchar al enfermo convencidos de que su Dasein o existencia ya está en orden. Pero, en otro orden -por "arriba", si se nos permite la expresión- la tentación contraria no es menos grave, a saber, que psicólogos o sacerdotes, no médicos, tiendan a ignorar "las capas básicas de la persona" y aborden directamente "sus determinaciones fundamentales" pues, unos y otros, obran convencidos de que el orden propio de los campos metafísico o moral posee, por sí sólo, la virtud de curar "los mecanismos apersonales de las capas básicas". Es esta convicción la que cierra los oídos a "las quejas insistentes del Dasein aparente y cotidiano". Hay aquí como un ir directo a las dimensiones más elevadas de la persona sin darse cuenta de la presencia de un fundamento vital del espíritu sobre el que, precisamente, se basa la terapia.

"De esta forma -concluye von Gebsattel- sucede que la terapia se basa no en el fundamento vital del espíritu, que es el que, por estar trastornado, imposibilita la realización de los valores, la actividad buena y creadora,

170. V. E. FREIHERR VON GEBSATTEL, *Crisis de la ...*, opus cit., p 434-435.

sino en la voluntad en cuanto tal. El capitidisminuido sentido de responsabilidad, la capacidad de decisión y la libertad son los llamados al trono y se les estimula para que lo escalen antes de que estén curados los miembros rotos y fracturados, sin cuya integridad nunca se podrá lograr la curación [...] Las consecuencias de un llamamiento prematuro a la voluntad son tan desastrosas como su contrario”.¹⁷¹

Si el psicoterapeuta se empecinare por el camino de exigir al paciente ese ascenso inmediato al “trono” en el momento en que tal ascenso no es todavía posible, he ahí configurada la posibilidad del psicoterapeuta de sucumbir en la crisis. Pero las cosas no acaban en este punto. Toda vez que un psicoterapeuta, sea psicoanalista, jungiano o adleriano, se ve en la situación de tener que elaborar una teoría o una práctica respecto de las necesidades que encuentra en la observación de su paciente, ello redundará en la construcción de unos esquemas o bosquejos sobre los que se organiza una entera imagen del hombre excesivamente ceñida a la necesidad que le dio origen. Es así como tales esquemas o bosquejos se transforman en los grandes sistemas teóricos que intentan comprender al hombre en su condición de enfermo y aún de sano pues se postulan a sí mismos como teorías omni-comprendivas cuando, en realidad, no sino recortes y parcialidades de la experiencia total del hombre. Pero una mirada científica atenta y responsable pone al descubierto esta contradicción: la parte no puede explicar el todo. Y aquí la crisis del psicoterapeuta se hace, todavía, más aguda.

Vemos, pues, que el contacto científico, teórico y práctico, con las estructuras neuróticas del paciente se convierte en oca-

171. V. E. FREIHERR VON GEBSATTTEL, *Crisis de la ...*, opus cit., p 435-436.

sión de crisis para el psicoterapeuta. Este se ve como tensado entre los términos, casi irreconciliables, de una dualidad, a saber, un impulso a objetivar metódicamente la necesidad del neurótico, de un lado, y una tendencia a un encuentro personal con el necesitado, por otro. Esta tensión no es sino una manera más de expresar y experimentar la crisis de la psicoterapia. Para salir de ella, el psicoterapeuta deberá evitar cuidadosamente los caminos equivocados de cualesquiera teorías psicológicas y psicoterapéuticas y aún

“[...] el árido mundo petrificado, propio de las verdades científicamente fundamentadas”.¹⁷²

No es allí donde encontrará la salida de la crisis. Ni Freud, ni Binswanger, ni Jung, ni Adler, pese a sus geniales parcialidades que deben ser cuidadosamente resguardadas, aportan, en definitiva, la posibilidad de esa salida, sencillamente porque ésta no es teórica sino existencial. Hay un deber de resolver la crisis; pero este deber se ha de cumplir no de manera teórica sino existencialmente, en forma de un riesgo. Todo psicoterapeuta sabrá, en algún momento de su experiencia, que su *doctrina* habrá dejado fuera del alcance de sus previsiones la *necesidad existencial*. Vemos, así, una oposición central entre cualquier intento de abordaje teórico-metódico de una necesidad y el peso existencial de la necesidad misma. Y esta oposición sólo queda salvada en la medida en que el psicoterapeuta asuma la necesidad del otro, en la empatía fundante de la relación entre el necesitado y el ayudador, suerte de “sociedad de destino” entre el paciente y el psicoterapeuta.¹⁷³

172. V. E. FREIHERR VON GEBSATTEL, *Crisis de la ...*, opus cit., p 444.

173. Cf. V. E. FREIHERR VON GEBSATTEL, *Crisis de la ...*, opus cit., pp 437-444.

En definitiva, a modo de síntesis de su pensamiento, von Gebssattel sostiene que esta crisis del psicoterapeuta nacida de su contacto con los estados neuróticos de necesidad, no hace sino remitir a esa crisis originaria del hombre, mencionada al comienzo, que

“[...] consiste en la indistinción de sus relaciones existenciales de *ser que es para no ser y que, sin embargo, es*. Esta contradicción penetra en el desgarramiento de su fundamental querer, se continúa en la paralizante dualidad de una situación que vacía y desrealiza la relación del yo con lo trascendente, con los otros hombres, con el mundo y consigo mismo”.¹⁷⁴

En la visión teológica cristiana de von Gebssattel, semejante crisis originaria remite, en último término, al drama soteriológico del hombre: su llamada a la salvación, esto es, su plena configuración en Dios y por Dios, enfrentada a la posibilidad cierta de una condenación que es reversión hacia la nada en el ejercicio de una libertad desviada que llama al abismo. Pero esta referencia obligada al drama central del hombre no exime de la consideración de las crisis particulares de la psicoterapia. La misión del terapeuta será, pues, calibrar en cada caso *cuánto* participan de esta crisis originaria las concretas necesidades de cada neurótico, *cuánto* de esa oscuridad de fondo penetra en las inmensamente variables situaciones de cada día.

174. V. E. FREIHERR VON GEBSATTEL, *Crisis de la ...*, opus cit., p 444. El subrayado es nuestro.

II. EL SUJETO DE LA PSICOTERAPIA

La exposición que acabamos de hacer del texto de von Gebssattel será el punto de partida de nuestras propias reflexiones. Las ideas de nuestro autor, expresadas en un lenguaje de profundidad y finura excepcionales, traducen, en cierto modo, el paradigma del pensamiento médico-antropológico de origen germano de nuestro siglo, bien que, en su caso, embellecido y fecundado por el cristianismo.

Este pensamiento ha sido, sin duda, fecundo. La *antropología médica* surgida de él pertenece ya a la serie de esos grandes cambios de frente culturales que exhibe la larga historia de la medicina. Se trata de un verdadero modelo médico -el modelo antropológico- en continuidad con otros modelos que rigieron o aún rigen el mundo del quehacer médico.¹⁷⁵ Pero reconocido este hecho, nos vemos obligados a sugerir que el modelo antropológico está, hoy, en cierto modo agotado en la medida que no puede dar una respuesta satisfactoria a determinadas cuestiones que proceden de otras áreas de la medicina.

En este sentido, el extraordinario avance de las neurociencias en los últimos años ha puesto sobre la mesa de discusión cuestiones de la mayor relevancia. Cuando se pasa revista, siquiera superficial, al extenso cúmulo de información procedente de aquellas ciencias, no es difícil advertir una renovación prácticamente total de sus contenidos “tradicionales”. El fundamento neurobiológico de la vida emocional -entre otros puntos- junto con la revalorización de conceptos como la plasticidad neuronal y el “descubrimiento” de la inseparabilidad -a nivel biológico- de

175. Entre los representantes centrales de este modelo médico es insoslayable nombrar, casi como a su fundador, a VIKTOR VON WEIZÄKER de profunda y dilatada influencia en el mundo médico hispano.

la “mente” y el cuerpo, parecen no sólo achicar sino hasta hacer desaparecer el espacio para una psicogénesis y, consecuentemente, para una psicoterapia.¹⁷⁶ El papel cada vez mayor asignado a los neurotransmisores en la patogenia y en el tratamiento de los disturbios psicoafectivos -para citar sólo un aspecto- ponen a prueba el fundamento mismo de la psicoterapia. Por eso, estamos convencidos de que ésta no podrá salir airosa de semejante prueba sin una revisión a fondo de los presupuestos antropológicos de la escuela fenomenológica-existencial que está en la base del mencionado modelo médico-antropológico y de la que von Gebsattel es uno de sus máximos exponentes. Pues no basta con no negar ni aún con afirmar enfáticamente la presencia y la significación de las dimensiones biológicas (las “capas básicas” o “apersonales” de von Gebsattel) como los miembros que han de ser restaurados previamente a cualquier “ascenso” hacia las “determinaciones fundamentales” de la persona. Tampoco es suficiente la crítica de las reducciones a que someten la total realidad del hombre las parcialidades biológicas o psicológicas. Todo esto es necesario pero insuficiente.

En primer lugar, no coincidimos en la referencia inmediata de las crisis cotidianas -esas que se manifiestan en las organizaciones de carácter neurótico- a la “crisis primaria”, connatural del hombre, entendida en términos de salvación y condenación. No negamos esta crisis primaria. Más aún, nos parece uno de los modos más profundos y sutiles de expresar la más profunda y radical condición del hombre en su actual *estado viador*. Pero las organizaciones neuróticas no se encuentran ligadas de una manera inmediata a esa condición. Si lo están -y creemos que sí- su referencia es mediata y remota. Considerar, por tanto, las crisis

176. Cf., entre otros, ANTONIO DAMASIO, *El error de Descartes*, Santiago de Chile, 1996.

propias del “Dasein cotidiano” como un determinado *quantum* de una penetración más o menos profunda de ese fondo oscuro de la crisis primaria equivale a un “salto” tan inconveniente como el que el propio von Gebattel adjudica a los psicólogos y sacerdotes que apelan directamente a las cuestiones metafísicas o morales. De hecho, la “crisis primaria” de von Gebattel es una cuestión teológica más allá de la consideración formal en la que el autor haya decidido situarse. Y entre aquello que él llama el “fundamento vital del espíritu” (al que supone trastornado en las crisis neuróticas) y la teología hay todo un extenso y rico territorio que el modelo médico-antropológico parece empeñado en ignorar: el territorio de la *Physis* y de la ciencia que la abarca, la filosofía de la naturaleza a la que pertenece, de hecho, la psicología o antropología.

Es, precisamente, en este ignorado territorio donde queremos hacer pie. Para ello nos servirá de guía un texto de Tomás de Aquino:

“Dice [Aristóteles] que al filósofo de la naturaleza corresponde, también, hallar los principios primeros y universales de la salud y de la enfermedad, pero la consideración de los principios particulares corresponde al médico que es el artífice factivo de la salud [...] por el hecho de que las operaciones se dan en los <seres> singulares. Y que esta consideración corresponda al filósofo de la naturaleza lo prueba de dos maneras [...] Primariamente por la razón. En efecto, la salud no puede ser hallada sino en los <seres> que tienen vida de lo que resulta evidente que el cuerpo vivo es el sujeto propio de la salud y de la enfermedad pues los principios del sujeto son los principios de la propia pasión por lo que se deduce que si al filósofo de la naturaleza pertenece considerar al cuerpo vivo y a sus principios, es necesario, también, que considere los principios de la salud y de la enferme-

dad. En segundo lugar, prueba lo mismo mediante un signo o ejemplo [...] Muchos de los filósofos de la naturaleza terminan su consideración en aquellas <cosas> que, también, considera la medicina del mismo modo que muchos médicos (que tratan del arte de la medicina más a la manera de los filósofos de la naturaleza, no limitándose al uso de los <resultados > de la experiencia sino indagando las causas) comienzan la consideración médica a partir de <las consideraciones> de los filósofos de la naturaleza. De todo esto queda claro que la consideración de la salud y de la enfermedad es común a los médicos y a los filósofos de la naturaleza [...] Y esta es la razón por la que los médicos que ejercen bien el arte comiencen por <las consideraciones> de los filósofos de la naturaleza”.¹⁷⁷

Hay en este texto varios aspectos dignos de ser subrayados. En primer lugar, la estrecha relación entre la medicina y la filosofía fundada en la consideración común del viviente, bien que bajos aspectos diversos pues en tanto la primera considera los principios particulares de la salud y de la enfermedad en el viviente singular, la segunda considera los principios universales de la salud y de la enfermedad en el viviente en tanto que viviente, esto es, en tanto ente físico sujeto a cambio (*ens mobile*). Esta relación, por otra parte, es la propia de cualquier “arte factiva” respecto de la filosofía de la naturaleza. Acerca de este punto abundaremos más adelante. Pero ahora nos interesa retener el hecho de esta relación fundada en el *ser* y en la *operación* del sujeto vivo. En efecto, Santo Tomás afirma que puesto que la enfer-

177. SANCTVS THOMAS AQVINAS, *In librum Aristotelis De sensu et sensato expositio*, lectio 1, 14, 15, 16.

medad y la salud no se encuentran sino en los cuerpos vivientes, queda claro que el cuerpo vivo es el *sujeto propio* de la salud y de la enfermedad pues *los principios del sujeto son los principios de la propia pasión*.

Esto nos lleva a una segunda consideración de exquisita relevancia. En efecto, cabe preguntarse cuáles son esos principios constitutivos del sujeto y, a la vez, principios de su pasión, es decir, de su *padecer*. Tales principios son dos: la materia y la forma (cuerpo y alma). Vamos, pues, directamente a la *constitución hilemórfica* de los vivientes entre los cuales el hombre constituye, a un tiempo, cima y confín pues tanto corona la *Physis* visible cuanto, por ser espiritual, se sitúa en el horizonte entre esa ella y el mundo de las susbtancias espirituales.¹⁷⁸ En la visión que nos da esta constitución hilemórfica del hombre, el alma es *el principio del ser* del compuesto. Más aún, no hay sino un sólo ser, el ser del alma del cual participa el cuerpo aunque ese ser del alma trasciende, por otra parte, al cuerpo. Pero el alma es, también, *el principio de las operaciones* del compuesto. Y así como en el orden del ser, la naturaleza espiritual del alma desborda lo corpóreo, de igual modo en el orden de las operaciones, el alma desborda al cuerpo precisamente en aquello que es la operación más propia del hombre: su conocimiento intelectual y su apetición espiritual. Adviértase que estamos aquí en el corazón de una antropología que hunde sus raíces en la más profunda realidad ontológica del hombre: *un viviente compuesto de cuerpo y alma en unidad substancial en el ser y por el ser pero en el cual el ser del alma desborda inmensamente, en virtud de su naturaleza espiritual, al cuerpo*.

178. Cf. SANCTVS THOMAS AQVINAS, *Quaestio disputata de anima*, a 1, *De spiritualibus creaturis*, a 2, *Summa Contra Gentes*, II, 68.

Debemos, todavía, dar un paso más en nuestras consideraciones. Si bien el alma es principio del ser y del padecer del hombre, ella es un principio remoto. Pues si bien el alma es siempre y, por tanto, el hombre ejerce siempre su acto de ser, que es el vivir, no obstante la inmensa pluralidad de acciones y de pasiones en los que se expresa la vida (desde la inmediatez de las acciones vegetativas a las cumbres de la sabiduría y del amor, pasando por el territorio fascinante de nuestros sentidos y afectos) no se ejercen siempre en acto lo que se desprende de la más inmediata experiencia. Es necesario, por tanto, considerar unos principios próximos de operación: tales son las potencias o facultades del alma. Algunas de ellas sólo pueden ejercerse mediante un órgano corpóreo (entran aquí todas las potencias de nuestra actividad vegetativa, sensorial y emocional); pero otras -y éstas son nuestro intelecto y voluntad- no requieren de órgano corpóreo alguno. Pero todas estas potencias están y actúan en el sujeto humano y lo hacen no a la manera de estratos superpuestos o de dimensiones aisladas o aislables, sino al modo de grandes síntesis funcionales donde cada orden de potencias se ordena a otro y éste a otro, en perfecta contigüidad y unidad y en progresiva participación perfectiva de un orden inferior en otro superior. Símese a esto que nada que haya en el hombre deja de ser humano; que nada que esté en la persona -considerada como una *individuatio in esse*- deja de ser personal y se advertirá cuan poco exacto resulta hablar de “elementos apersonales” o de una existencia (*dasein*) cotidiana como ajena a la verdadera existencia. Estos términos son, justamente, los que producen los límites de las antropologías existenciales sin mengua de sus definitivos logros y de muchas de sus brillantes reflexiones.

Dicho esto estamos en condiciones de formular dos hechos fundamentales respecto del sujeto de la psicoterapia (que, por lo que hemos visto no puede ser distinto del sujeto de la propia psicopatología). El primero, que hay un campo propio y específico

del enfermar, en su estricto sentido médico y psicológico, constituido por esa “zona” de nuestro ser personal en la que el alma actúa y opera en cuanto está unida al cuerpo y requiere, por tanto, de la integridad del cuerpo, esto es, de las potencias vegetativas y sensitivas y de sus respectivos órganos corpóreos. El segundo, que esta “zona” no está cerrada en sí misma, como clausa, sino ordenada y abierta al espíritu y que entre ella y éste se da una admirable economía de participación y de mutuo influjo.

Por fin, pues, podemos arribar al centro de nuestro tema. Todo cuanto responde al cometido de una psicopatología tiene como sujeto propio a esa “zona” mencionada en primer término puesto que es allí donde se da, en su sentido más propio, la noción de pasión, definida clásicamente como un *movimiento del apetito sensitivo acompañado de una transmutación corporal*. Volvemos a Tomás de Aquino:

“Se ha de saber que el nombre de pasión se toma de dos maneras: en sentido corriente y en sentido propio. Corrientemente se dice pasión a la recepción de alguna <cosa> por cualquier modo; y esto siguiendo el significado del vocablo pues *pasión* proviene del griego *patin* que es recibir. En cambio, en sentido propio, se dice pasión según que la pasión y la acción consisten en un movimiento, es decir, según que algo es recibido en el paciente por vía de movimiento [...] Se ha de decir que tomando la pasión en sentido propio es imposible que algo incorpóreo padezca [...] Por tanto, aquello que padece por sí, con pasión propiamente dicha, es el cuerpo. Por tanto, si <esta> pasión propiamente dicha se extiende de algún modo al alma, esto no ocurre sino en tanto que <el alma> se une al cuerpo y como *per accidens* (accidentalmente). Pero <el alma> se une al cuerpo de dos modos. Primero, como forma, en cuanto da el ser al cuerpo vivificándolo. Segundo, como motor, en cuanto por el cuerpo

<el alma> ejerce sus operaciones. Y de uno y otro modo el alma padece *per accidens*, pero de manera distinta. En efecto, lo que está compuesto de materia y forma, así como obra en razón de la forma, así padece en razón de la materia; y por esto la pasión comienza por la materia y en cierto modo, *per accidens*, se extiende a la forma. Pero la pasión del paciente se deriva del agente, por eso que la pasión es efecto de la acción. Por tanto, la pasión del cuerpo se atribuye al alma *per accidens*, de dos modos. De un modo, de tal manera que la pasión comienza por el cuerpo y termina en el alma según que <el alma> se une al cuerpo como forma. Y esta es una cierta *pasión corporal* como, puesto que el cuerpo se daña, se debilita la unión del cuerpo con el alma y, así, *per accidens*, la que padece <es> la misma alma la cual, según su ser, se une al cuerpo. De otro modo, <la pasión> comienza por el alma, en cuanto es motor del cuerpo, y termina en el cuerpo. Y esta se llama *pasión animal* como se manifiesta en la ira, en el temor y en otras <pasiones> de este tipo. En efecto, esta clase <de pasiones> se llevan a cabo por la aprehensión y el apetito del alma a las cuales sigue una transmutación corporal como la transmutación de un móvil se sigue de la operación de un motor según el modo por el que el móvil está dispuesto a obedecer a la moción del motor. Y así, trasmutado el cuerpo por alguna alteración, se dice que <es> la misma alma <la que> padece *per accidens*".¹⁷⁹

179. SANCTVS THOMAS AQVINAS, *Quaestiones disputatae de veritate*, q 26, aa y et 2, *corpus*.

Más allá de cualquier “tecnicismo” filosófico este texto, en apariencia duro y árido, encierra preciosas observaciones respecto de nuestra realidad psicopatológica. En él se establece, con toda claridad, a partir de la noción hilemórfica, que la pasión -esto es, el amplio espectro de las alteraciones y estructuraciones que hoy llamamos neurosis humanas- no es ni una pura alteración corpórea (como pudieran suponer los materialismos de cualquier tipo incluidos los derivados de las neurociencias actuales en tanto, más allá de las observaciones y comprobaciones que son de su competencia exclusiva, tiendan a formular explicaciones totales) ni tampoco una pura “commoción anímica” (según la reiterada tentación de los psicologismos) sino una unidad substancial de ambas cosas, una unidad viviente de lo uno y de lo otro, trasunto de la unidad substancial de su sujeto, es decir, del viviente humano. De este modo, la commoción del alma, siempre accidental según enseña Santo Tomás, sería como la forma que actualizaría y determinaría a la materia representada, en este caso, por la alteración corporal.¹⁸⁰ La doble dirección del flujo pasional -del cuerpo al alma y del alma al cuerpo- profundiza aún más esta riquísima noción de pasión tan extrañamente ausente de las psicologías y de las psicoterapias de nuestro tiempo.

No es difícil advertir que en la pasión el que padece es todo el hombre. Tampoco lo es entender que hay una reverberación de la pasión en las alturas del espíritu pues ya vimos que la unión del alma con el cuerpo es una unión en el ser y por el ser. A esta unión, Santo Tomás la llama una *comunión* del alma con el cuerpo:

180. Por esta razón se afirma (y se trata de una extensión analógica del hilemorfismo) que la pasión está compuesta de un elemento *quasi material*, la alteración corporal, y otro *quasi formal*, el movimiento del alma.

“ [...] el alma tiene un ser subsistente en cuanto su ser no depende del cuerpo [...] No obstante recibe al cuerpo en la comunión de ese ser para que así haya un único ser del alma y del cuerpo que es el ser del hombre”.¹⁸¹

¡Una comunión en el ser! He aquí lo que suele decirse una expresión fuerte. La pasión, la enfermedad (y la misma muerte, en suma) conllevan una conmoción en esa comunión, un alerta de quiebra o de fractura que contraría lo más profundo de nuestra naturaleza. Mas si bien esta reverberación de lo pasional sensitivo en nuestro espíritu se expresa a la manera de una advertencia, a través precisamente de nuestra capacidad espiritual y consciente, de esa conmoción en la comunión existencial (como, de igual modo, los desórdenes de nuestra vida espiritual pueden reverberar y de hecho así ocurre, en las esferas sensitivas) esto no altera el hecho de que el sujeto propio del padecer neurótico es, siempre, aquella “zona” en la que el alma, en tanto alma (*anima ut anima*), opera mediante el cuerpo. Y esa es la zona de acción propia y específica del psicoterapeuta y, por cierto, de la psicoterapia.

Las crisis de la psicoterapia no implican, necesariamente y siempre, una penetración de la “crisis primaria” del hombre en las singularidades del dasein cotidiano. Ni menos, aún, en tanto crisis del psicoterapeuta, ellas se resuelven por lo existencial en desmedro de una ciencia y de una técnica, también siempre y necesariamente, renuentes a comprender el fenómeno neurótico y al hombre que lo padece. Tales crisis tienen su salida en una antropología de la unidad del hombre. Pero una unidad fundada en la roca firme del ser.

181. SANCTVS THOMAS AQVINAS, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a 2, ad 3.

III. AN SIT Y QUOD SIT DE LA PSICOTERAPIA

Nos resta una última consideración. Si el sujeto de la psicoterapia es aquella “zona” de nuestro ser personal en la que el alma opera mediante esas potencias suyas que requieren de órganos corpóreos, será preciso dilucidar de qué manera a su vez, la psicoterapia ejercerá allí su acción propia y específica. No vemos más que una, a saber, en tanto ella se constituya en un arte fundada en un sólido y profundo conocimiento del sujeto sobre el cual habrá de operar.

La psicoterapia -hay que subrayarlo- no es otra cosa que un recurso médico. Todo lo altamente específico y singularmente noble que se quiera (no vamos a cuestionar en lo más mínimo su eminente dignidad y nobleza) pero, en definitiva, es un instrumento de la medicina. Y ya vimos la relación entre la medicina y la filosofía de la naturaleza fundada en el objeto común de ambas, esto es, el hombre como viviente. En esa relación, toca a la filosofía la consideración de los principios universales de la salud y la enfermedad mientras que a la medicina corresponde tomar en cuenta los principios particulares puesto que la salud y la enfermedad se dan en los seres singulares.

Precisando un poco más estos conceptos diremos que la filosofía de la naturaleza es una ciencia teórica, una filosofía segunda (pues el ente móvil del cual se ocupa no tiene razón de ente primero) a lo se ha de sumar, en el caso del hombre, una atingencia metafísica pues la consideración del alma como substancia intelectual corresponde, de pleno, a la filosofía primera. La antropología -en tanto culmina a la filosofía natural- posee tales caracteres epistemológicos.¹⁸² La psicoterapia, en cambio,

182. Véase al respecto FÉLIX ADOLFO LAMAS y DELIA MARÍA ALBISU, *¿Qué es la antropología general?*, en *Circa Humana Philosophia*, II, Buenos Aires, 1997, pp 9-83.

es una ciencia práctica, no de orden moral sino poiético, es decir una técnica que, en lo relativo a sus contenidos epistémicos, acusa una necesaria subalternación a la antropología y, en cuanto a su empleo y aplicaciones concretas, una connatural referencia a la ética pues, como ciencia práctica, no puede permanecer ajena a una adecuada regulación por parte de la ciencia arquitectónica de las ciencias prácticas, que tal es la ética.

El carácter de la psicoterapia como ciencia práctica de naturaleza poiética significa reconocer en ella cuatro caracteres fundamentales: primero, una insoslayable inexactitud; segundo, un fin eminentemente práctico; tercero, la ya apuntada connaturalidad moral, cuarto, una pluralidad metodológica. Es el científicismo racionalista, con su grave distorsión del sentido de la ciencia, el que eclipsa estos caracteres de las ciencias prácticas tan admirablemente constatados por el paradigma científico clásico y medieval. Así, la inexactitud es reemplazada por una pretensión de exactitud fraguada en el molde del modelo matemático, el fin práctico -que significa tanto como atender a la singularidad de los problemas de cada sujeto- se sustituye por la mera formalidad de la operación técnica, la connaturalidad moral se transforma en insalvable escisión respecto de la ética y, por último, la pluralidad metodológica cede su lugar a una rígida univocidad del método que siega la práctica psicoterapeútica anulando de este modo la inmensa vastedad de sus posibilidades.

En definitiva, la psicoterapia es posible y su esencia consiste en operar, con pericia, en las dimensiones inferiores de la persona (inferiores pero no apersonales), en esa región siempre fascinante de las pasiones y de los sentidos, con su mirada atenta a ese "suelo" pero no limitada a él. Tal vez algunos puedan creer que este es un cometido excesivo y otros una misión demasiado modesta. De todos modos, lo proponemos a unos y otros convencidos de que lo que pueda haber de excesivo siempre podrá

corregirse y la modestia puede, casi siempre, hacerse ocasión de fecundidad y de crecimiento.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

A. FUENTES

ARISTÓTELES, *Obras consultadas*:

- *De anima* [Tratado del alma, traducción directa del griego, con estudio introductorio por A. Ennis, S. J., edición bilingüe, Espasa-Calpe Argentina S. A., Buenos Aires-México, 1944. *L'anima*. Traduzione, introduzione e commento di Giancarlo Movia, Napoli, 1979].
- *De memoria et reminiscencia* [Acerca de la Memoria y de la Reminiscencia, en *Tratados Breves de Historia Natural*, Introducción, traducción y notas por Ernesto Lacroce y Alberto Bernabé Pajares, Biblioteca Clásica Gredos, 107, Editorial Gredos, Madrid, 1987].
- *De sensu et sensato* [Acerca de la sensación y lo sensible, en *Tratados Breves de Historia Natural*, Introducción, traducción y notas por Ernesto Lacroce y Alberto Bernabé Pajares, Biblioteca Clásica Gredos, 107, Editorial Gredos, Madrid, 1987].
- *De somno et vigilia* [Acerca del sueño y de la vigilia, en *Tratados Breves de Historia Natural*, Introducción, traducción y notas por Ernesto Lacroce y Alberto Bernabé Pajares, Biblioteca Clásica Gredos, 107, Editorial Gredos, Madrid, 1987].
- *Ethica* [Ética a Nicómaco, traducción de M. Araujo y J. Mariñas, C: E. C., Madrid, 1985, cuarta edición].
- *Metafísica* [Metafísica de Aristóteles. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1990].

AVEROES CORDUBENSIS

- *Commentarium Mágnum in Aristotelis de Anima libros*, Recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge, Massachussets, 1953.

AVICENA

- *De anima* [Avicenna Latinus, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, Louvain, 1968].

BERKELEY, GEORGE

- *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Alta-ya, Barcelona, 1994.

DESCARTES, RENATO

- *De homine* (Renatus Des Cartes de homine, figuris, et latinitate donatus a Florentio Schuyl. Lugduni Batavorum, apud Petrum Leffen & Franciscum Moyardum, 1662).

FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

- *ALEGRE GORRI, A.*, *Estudios sobre los presocráticos*. Anthro-
pos, Barcelona 1985.
- *AXELOS, K.*, *Héraclite et la Philosophie*. Minuit, Paris 1962.
- *BARNES, J.*, *The Presocratic Philosophers*, Routledge & Kegan
Paul, London 1979.
- *BRUN, J.* *Les présocratiques*. P.U.F, Paris 1968.
- *BUENO, GUSTAVO*, *La metafísica presocrática*. Pentalfa, Oviedo
1974.
- *BURKERT, W.*, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*,
Harvard University Press, 1972.
- *CALOGERO, G.*, *Studi sull'Eleatismo*. Tipografia del Senato,
Roma 1932.
- *EGGERS LAN, CONRADO y JULIÁ, VICTORIA E.*, *Los filósofos preso-
cráticos. Heráclito, Parménides, Zenón de Elea. Meliso de
Samos*, Buenos Aires, 1998.
- *GARCIA BACCA, J. D.*, *Los presocráticos*. F.C.E., México 1944.
- *KIRK, G. S. y RAVEN, E.*, *Los filósofos presocráticos*. Traducción
De Jesús García Fernández. Gredos, Madrid 1969.

- MONTERO, F. ET ALII. , *La filosofía presocrática*. Universidad de Valencia 1978.
- MOREY, M., *Los presocráticos*. Montesinos, Barcelona 1981.
- NIZAN, P., *Los materialistas de la antigüedad*, Editorial. Fundamentos, Madrid 1968.

HUME, DAVID

- *Tratado de la naturaleza humana*, Eudeba, primera edición, Buenos Aires, 2000.

INMANUEL KANT

- *Antropología en sentido pragmático (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798). Traducción de José Gaos, Madrid, 1935. Reeditada en Madrid, 1991.

LOCKE, JOHN

- *An Essay concerning human understanding*, Twenty-Ninth Edition, Printed for Thomas Tegg, Cheapside, London, 1841.
- *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 volúmenes, primera edición Gernika, México, 1994,

PLATÓN

- *Fedón* [J. H. WASZINK, ed. (1962), *Timaeus, a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. R Klibansky. Londres-Leiden, Warburg Institute et Brill (vol. 4 de *Plato Latinus*). PLATÓN, *Timeo*, Traducción, introducción y notas de CONRADO EGGERZ LAN, Buenos Aires, 2005].

SAN AGUSTÍN

- *De Genesi ad litteram* [Corpus Augustinianum Gissense (Computerdatei): CAG a Cornelio Mayer editum. PL 34].

SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae*, Textum Taurini 1950 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas, denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opera Omnia*, Iussu Leonis XIII PM Editata, Roma:

- *De substantiis separatis*, Tomus XL, 1969.
- *De unitate intellectus contra averroístas*, Tomus XLIII, 1976.
- *Expositio super Job ad litteram*, Tomus XXVI, 1965.
- *In Aristotelis Libros Physicorum*, Tomus 2, 1884.
- *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, Tomus XXIV, 2, 2000.
- *Quaestiones Disputatae de Anima*, Tomus XXIV, 1, 1996.
- *Quaestiones Disputatae De veritate*. Tomus XXII (3 vol.), 1970-1976.
- *Sentencia Libri de Anima*, Tomus XLV, 1, 1984.
- *Sententia libri de sensu et sensato (De memoria)*, Tomus XLV, 2, 1985.
- *Sententia Libri Ethicorum*, Tomus XLVII (2 vol.), 1969.
- *Summa Contra Gentiles*, Tomus XIII-XV, 1918-1930.
- *Summa Theologiae*, Tomus IV-XII, 1888-1906.

SKINNER, B. F.

- *Ciencia y conducta humana: una psicología científica*, Fontanella, Barcelona, 1970.

VIVES, JUAN LUÍS

- *De anima et vita*, versión española de Lorenzo Riber incluida en *Obras Completas de Juan Luís Vives*, tomo II, Madrid, 1948.

WOLFF, CHRISTIAN

- *Psicología empirica methodo scientifica pertractata*, Frankfurt, 1738.
- *Psicología rationalis methodo scientifica pertractata*, Frankfurt, 1740.

B. FILOSOFÍA CRISTIANA

AAVV, *Bases para una Psicología Cristiana*, Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2005.

AAVV, *Psicología y visión del hombre desde la Fe*, Actas del I Congreso Internacional de Psicología, Universidad Católica San Pablo, Arequipa, 2009.

BRENNAN, ROBERT, *Historia de la Psicología*, Morata, Madrid, 1957.

COLLIN, E., *Manual de Filosofía Tomista* (Tomo I), Barcelona, 1950.

ECHAVARRÍA, MARTÍN F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, Editorial UCALP, La Plata, 2009.

FABRO, CORNELIO, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Roma, 2005.

FABRO, CORNELIO, *La Fenomenologia della Percezione, Opere Complete*, 5, Editrice del Verbo Incarnato, Segni (RM), 2006.

FABRO, CORNELIO, *Percezione e pensiero, Opere Complete*, 6, Editrice del Verbo Incarnato, Segni (RM), 2008.

FÉLIX ADOLFO LAMAS, DELIA MARÍA ALBISU, *¿Qué es la Antropología General?*, en Revista *Circa*, N. 2, Buenos Aires, 1977, pp. 9-83.

FÉLIX ADOLFO LAMAS, *La Ética o Ciencia Moral. Una introducción a la lectura de la Ética Nicomaquea*, en Revista *Circa*, N. 1, Buenos Aires, 1997, pp. 9-89.

GENTA, JORDÁN B., *El filósofo y los sofistas*, Buenos Aires, 1949.

LOBATO, ABELARDO, O. P. (Dir.), *El hombre en cuerpo y alma*, Tomo I, Edicep, Valencia, 1995.

PITHOD, ABELARDO, *El alma y su cuerpo: una síntesis psicológica-antropológica*, primera edición, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1994.

ROSMINI, ANTONIO, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di Caetano Messina, 3 t. en vol., Città Nuova Editrice, Roma, 1979.

SACCHI, MARIO ENRIQUE, *El sujeto de la psiquiatría*, en *Elucidaciones epistemológicas*, Buenos Aires, 1997.

SANGUINETI, JUAN JOSÉ, *Ciencia y modernidad*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1988.

C) PSICOLOGÍA COGNITIVA.

Fundamentos teóricos

ANDERSON, A. (1983) *The architecture of cognition*. Cambridge: Hardward University Press.

BANDURA, A. (1987). Pensamiento y Acción. Barcelona: Martínez Roca.

BURÓN, J. (1993). *Enseñar a aprender: Introducción a la metacognición*. Bilbao: Mensajero.

CARO, I. (comp.). (1997) *Manual de psicoterapias cognitivas*. Paidós, Barcelona.

CARPINTERO, H. (1996). *Historia de las Ideas Psicológicas*. Madrid: Pirámide.

CAZENBALK L. ET ALT (1998). *Psicología cognitiva. Enfoque teórico-práctico*, Ecua, Buenos Aires.

DE VEGA, M. (1984). *Introducción a la psicología cognitiva*, Alianza, Madrid.

DEWEY J. (1993) *Cómo pensamos. Nueva exposición de la relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo*. Paidos, Buenos Aires.

DORADO, C. (1996). *Aprender a aprender. Estrategias y técnicas*. Universidad Autónoma, Barcelona.

DUARTE, A. y RABOSSI, E. (comps) (2003) *Psicología cognitiva y*

filosofía de la mente. Pensamiento, representación y conciencia. Alianza Editorial, Madrid.

ELLIS, A. (1962). *Razón y Emoción en psicoterapia.* New York: Lyle Stuart.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, H. (1996) *Fundamentos de un modelo integrativo en psicoterapia,* Paidós, Buenos Aires.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, H. (comp.) (1997). *Desarrollos en psicoterapia.* Editorial de Belgrano, Buenos Aires.

FLAVELL, J. (1968) *La psicología evolutiva de Jean Piaget,* Paidós, Buenos Aires.

FODOR J. (2003) *La mente no funciona así. Alcance y limitaciones de la psicología computacional.* Siglo Veintiuno: Madrid.

FREEDMAN, D. (1994) *Los hacedores de cerebro. Cómo los científicos están perfeccionando las computadoras, creando un rival del cerebro humano,* Andrés Bello, Santiago.

GOLOMBEK, D. (2008) *Cavernas y palacios. En busca de la conciencia en el cerebro.* Siglo XXI, Buenos Aires.

GONZÁLEZ, F. (1993) *Acerca de la metacognición.* En *Paradigma,* Vol. XIV, Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Venezuela.

JIMÉNEZ RODRÍGUEZ V. (2004) *Metacognición y comprensión de la lectura.* Tesis inédita. Universidad Complutense de Madrid.

MACBETH, G. (2003). *Metacognición y Atribución de valor.* Tesis doctoral inédita. Buenos Aires: Facultad de Psicología y Psicopedagogía, Universidad del Salvador.

MAHONEY M. y FREEMAN A. (1988) *Cognición y psicoterapia.* Paidos, Barcelona.

MATEOS, M. (2001) *Metacognición y educación,* Aique, Buenos Aires.

Pozo, J.I. (1997) *Teorías cognitivas del aprendizaje,* Ediciones Morata, quinta edición, Madrid.

RABOSSI, E. (2004). *La mente y sus problemas. Temas actuales de filosofía de la psicología*, Catálogo, Buenos Aires.

REVISTA ARGENTINA DE CLÍNICA PSICOLÓGICA XVI, Fundación Aiglé, Buenos Aires.

SEARLE, J. (2000) *El misterio de conciencia*. Paidos: Buenos Aires.

SOTO LOMBANA (2002) *Metacognición, cambio conceptual y enseñanza de las ciencias*. Magisterio: Bogotá.

STERNBERG, R. (1999) *Estilos de pensamiento. Claves para identificar nuestro modo de pensar y enriquecer nuestra capacidad de reflexión*, Paidos, Barcelona.

STRATHERN, P. (1999) *Turing y el ordenador*. Siglo XXI: Madrid.

Aplicación Clínica

BARLOW, D. (1988) *Anxiety and its disorders. The nature and treatment of anxiety and panic*. The Guilford press, New York.

BARLOW, D. (Ed) (1993) *Clinical Handbook of Psychological Disorders*. The Guilford Press, New York:

BECK, A. (1983). *Terapia cognitiva de la depresión*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

BOGIAIZIAN, D. (1997) *Combatiendo el miedo al miedo*. Lugar Editorial, Buenos Aires.

CARRIÓN, O. y BUSTAMANTE G. (2001) *Ataques de pánico y trastornos de fobia y ansiedad*, Galerna, Buenos Aires.

CASCARDO, E. y RESNIK, P. (2005) *Trastorno de ansiedad generalizada. Bases para el diagnóstico y tratamiento del paciente con preocupación excesiva*, Polemos, Buenos Aires.

CÍA, A. (2001) TAG. Trastorno de ansiedad generalizada. Buenos Aires: Polemos.

CÍA, A. (2002) *La ansiedad y sus trastornos*, Polemos, Bs. As.

CÍA, A. (comp.) (2006). *El trastorno obsesivo-compulsivo y su espectro*. Polemos. Buenos Aires.

PARÍS, S. y WINOGRAD (1990), P, *How metacognition can promote academic learning and instruction*, Hillsdale..

VÁZQUEZ, S. M. (1996), *Constructivismo, realismo y aprendizaje*, Buenos Aires.

WELLS, A. (1997) *Cognitive Therapy of anxiety disorders. A practice manual and conceptual guide*, Jhon Wiley & Sons Ltd, England.

WELLS, A. (2000) *Emotional disorders and metacognition*, John Wiley & Sons Ltd, England.

D. AUTORES VARIOS

ANDERSON, STEVEN W., BECHARA, ANTOINE, DAMASIO, HANNA, TRANEL, DANIEL & DAMASIO, ANTHONY R., *Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex*, *Nature*, November 1999m Volume 2 Number 11, pp 1032 – 1037.

BALBI, J., *La mente narrativa. Hacia una concepción posracionalista de la identidad personal*, Buenos Aires, 2004.

BREMMER, JAN N., *El concepto de alma en la Antigua Grecia*, Madrid, 2002.

CARENA, J. y FERRANTI, L. (comp.), *Un modelo cibernetico para comprender la capacidad informacional de la mente*. En *Aportes de la cibernetica a la psicología y la pedagogía*, Rosario, 2000.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et spes, sobre la Iglesia en el mundo actual*.

COROMINAS, JOAN, *Breve Diccionario etimológico de la lengua española*, Madrid, 1987.

CORRADO PIANCASTELLI, *Anima-Mente-Corpo: l'identità e la soggettività alle soglie del duemila; Uomini e idee*, n 1-2/1997, pp. 12-39.

DAMASIO, ANTONIO, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1999, tercera edición. Título original: *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Avon Books, Nueva York, 1994.

ESPINOZA VERDEJO, ALEX, *Hume: de la naturaleza psicológica de la inducción*, en *Analogía Filosófica*, Año 18, n. 1 (Enero-Junio 2004), México.

FLECHSIG, PAUL, *Cerebro y alma*, traducción y comentarios de D. L. Outes y Edgardo González, sin mención de casa editora, Buenos Aires, 1988.

FRANKL, VÍCTOR, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1990.

FRANKL, VÍCTOR, *Psicoanálisis y existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1970.

FREIHERR VON GEBSATTEL, VIKTOR E., *Crisis de la psicoterapia*, en *Antropología médica*, Madrid, 1966.

GERALD D. FISCHBACH, *Mente y cerebro. Los fundamentos biológicos de la conciencia, la memoria y otros atributos de la mente han comenzado a emerger; un pantallazo sobre este profundísimo esfuerzo de investigación*; trabajo publicado en *Scientific American*, 1992.

GILI GAYA, SAMUEL, *Tesoro Lexicográfico (1492 -1726)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1960, tomo primero A-E.

GOLDAR, JUAN CARLOS, *Anatomía de la mente. Ensayo sobre los fundamentos neurobiológicos de la psiquiatría*, Editorial Salerno, Buenos Aires, 1993.

JAEGER, WERNER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 3 volúmenes, México, 1942

JÖEL, KARL VON, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, 1906.

PANIKER, RAIMUNDO, *Ontonomía de la ciencia*, Madrid, 1961.

POPPER, KARL R. y ECCLES, JOHN C., *El yo y su cerebro*, Barcelona, 1980. POPPER, KARL R., *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, 1994.

Ross, W. D., *Aristóteles*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1957.

SÁNCHEZ, BENJAMÍN, *Tres intentos de solución al problema humano de la inducción*, en *Apuntes Filosóficos*, n. 21, pp. 143-160, Caracas, 2002.

THOMAE, H., *Corrientes principales de la moderna psicología*, Morata, Madrid, 1971.

ZELLER, E. - MONDOLFO, R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol. I, Firenze, 1943.

ZUNINI, GIORGIO, *Psicologia. Scuole di psicologia moderna*, Morcelliana, Brescia, 1983.

Impreso en EDITORIAL BARAGA
del Centro Misional Baraga,
Colón 2544, Remedios de Escalada, Prov. de Buenos Aires
Mayo de 2016

